قضايا وحوارات في الفكر العربي

سربست نبي

قضايا وحوارات
في
الفكر العربي

الكتاب: قضايا وحوارات في الفكر العربي.

الكاتب: سربست نبي .

دار البلد للنشر والتوزيع، دمشق ٢٠٠٤

sarnabi@qawab.com

سربست نبي

قضايا وحوارات في الفكر العربي

الإهداء

.. إلى رائعتي

هيرو

وهي تعلق قناديل البهجة في دروبي.

توطئة

ليس هناك من سبب يجعل وجود هذا الكتاب جديراً باهتمام القارئ ومطالعته، سوى الأسئلة الملحة والقضايا المطروحة فيه على نخبة ممتازة من ممثلي الفكر العربي، التي هي بحق أسئلة الفكر والواقع في آن. إن الإجابة عن هذه الأسئلة ومناقشة تلك القضايا ومحاولة التفكير فيها مجددا، هي الهدف من هذه الحوارات العديدة و المتنوعة. الإجابات التي قدمها ويقدمها عدد كبير من المثقفين العرب، الذين يتصدرون المشهد الثقافي العربي المعاصر، من خلال لقائهم وحوارهم على مدى سنوات، تظهر طريقة وعي المثقف العربي لمشكلاته وتعاطيه معها وتفصح عن آليات تفكيره فيها. ومن هذه الزاوية أكاد أن أقول إن هذه الحوارات هي في أحد وجوهها الرئيسة بمثابة وثيقة نظرية وشهادة عن اتجاهات الفكر العربي واهتماماته خلال العقد الأخير من القرن الماضي. وقد كان السؤال الماثل في الذهن لدي بصورة دائمة، هو، كيف فكّر ويفكّر المثقف العربي في قضاياه وأسئلة واقعه الخاص، وعلى أي نحو؟

ليس في وسع هذا الكتاب الادعاء بالتوصل إلى السيطرة علي كل القضايا المحتملة والأسئلة الخاصة بالفكر العربي ، لكن لدينا شعورا ذاتيا بأننا تتبعنا بطريقة نقدية وصريحة القضايا، التي بدت أكثر أهمية في الفكر العربي. وقد حاولنا في الوقت ذاته النأي بالمناقشة والحوار عن التسطيح الصحفي المعهود في طرح المشكلات والبحث فيها. وهذا الأمر كان هاجساً بالنسبة لنا ومثيرا للمخاوف من البداية.

الحوار ليس استجواباً للآخر أو استنطاقاً، وهو ليس مشاغلة له بالأسئلة فحسب، وهو أكثر من مجرد رغبة في التفاعل أو التواصل أو

إثبات الذات ودحض فكر الآخر وحجته أو العكس، إنه في أفقه القصي التماس للأسئلة الجديدة والقضايا. خلو مجدد للتساؤل والتشكيك ، إنه في راهنيته تأهيل لحوار أرقى وأكثر تعقيداً، ومن هنا أقول: التساؤل بدء الحوار ومآله، ومآل الحوار أول السؤال. أما الإجابات فهي ليست سوى وسيط في هذا السياق، إنها تقع بين السؤال والآخر، لكنها لا تقع خارج أي منهما أو تستقل عنهما بل تلازمهما. إن الإجابات التي لا ينشأ عنها تساؤل جديد، تعد عقيمة وزائفة. فبمقدار ما تكون الإجابات الصحيحة إعلاناً بنهاية الأسئلة القديمة وموتها، فهي إيذانٌ بولادة أسئلة ومشكلات جديدة. وعبثاً ما يحاول العقل الدوغمائي البحث عن أجوبة نهائية وقاطعة يعدّها يقيناً مطلقاً بالنسبة له فيحكم على نفسه بالعطالة والجمود.

المحاور يتخذ النيابة عن القارئ في طرح الأسئلة والمناقشة،فهو بمقدار ما يحقق نجاحاً على هذا الصعيد، عليه أن يولد أسئلة جديدة لدى قارئه، وهذا ما يجعل العمل أكثر صعوبة، إذ عليه أن يتعامل مع حدّين متلقيين للأسئلة، ذي دورين مختلفين ويحقق تواصلا جدليا بينهما.

وبالطريقة ذاتها، التي طرحت فيها هذه الأسئلة على المحاورين، فقد طرحتها على نفسي، وقد شغلتني لأمد غير قصير، وكنت معنياً بها الى حد كبير. وفي هذا نعثر على عنصر ذاتي داخل ووراء العمل. إن مادة الدراسة التي قدمت بها هذا الكتاب هي ذاتها موضوع الحوارات. وهي تشكل معها وجهين للعمل نفسه، فإذا كانت الأخيرة تمثل السياق الحر المتحرك والمفتوح للأسئلة، فإن الدراسة تفصح عن الإطار المغلق نسبياً لها، بوصفها وحدة نسقية ثابتة للمشكلات. مع اعترافنا بالتباين الظاهر والجوهري في وجهات النظر بين النصوص المختلفة. فالبنية المتقطعة والمتنوعة، التي تشبه بنية (الكشكول). لا تحول دون اكتشاف وحدةً ما تقبع وراء هذا العمل، تمنحه، رغم الاختلاف في الشكل والأسلوب، الوحدة في

الهيئة والعنوان، هي وحدة الموضوع. ومع ذلك فإن هذا العمل لا يدعي استنفاذ موضوعه وطابعه الإشكالي بأي حال من الأحوال.

قد نستشعر حاجة القارئ إلى قراءة هذا النمط من النصوص الحوارية، لأن الأخيرة تكشف بلا مواربة أو لبس أو غموض، عن نواة التفكير لدى المتحاورين. والحق إننا باستقصاء بسيط نستطيع أن نكتشف أن القضايا المطروحة هي الأكثر حضوراً وإثارة للاهتمام، مع أن هذا الاهتمام قد لا يصلح معياراً جيداً لكشف القضايا الزائفة وتمييزها من الحقيقية. ومن زوايا عديدة، يمكن وصف العديد منها بأنها لا تتمتع بتلك الأهمية، لكنها تظل أسئلة المجتمع السياسي العربي والأيديولوجيا العربية التي لا يزال يهتم بها عدد كبير من الأفراد والمؤسسات العلمية و السياسية.

الضجر والملل المصاحبان عادة للكتب الفكرية المفهرسة والمصنفة وفق خطة دراسية ومنهج صارم، قد لا يواجههما هنا القارئ الصبور. إننا لا ننكر عليه الرغبة في قراءة مثيرة وممتعة، وهذه تعد فضيلة فريدة واستثنائية، إذا ما توافرت في نص فكري. إذ بوسعه أن يستغني عن قراءة الجزء الأول، لينتقل مباشرة للإطلاع على أي من الحوارات، دون الالتزام بأية خطة للقراءة، سوى اهتمامه الذاتي بالموضوع. وهذا ما قد يعفيه من التقيد بقراءة الكتاب من ألفه إلى يائه، وفق تسلسل محدد ومعتاد، فلعله يجد في ذلك حرية أكثر ومتعة. ونحن قد لا نبالغ في الاعتراف أن أيّاً من هذه الحوارات أو محاور الكتاب تصلح أن تعدّ وحدة مستقلة للقراءة، وفي الوقت نفسه تشكل جميعاً كلاً واحداً جديراً بعنوان موحد، وقراءة منظمة شاملة. .

* * *

لقد أمضيت عدداً من السنوات محاولاً الكفّ عن نشر هذه المادة في كتاب، لكن المحاولة بدت في النهاية غير مثمرة أمام إلحاح عدد من الأصدقاء وتشجيعهم المخلص ودعمهم، الذي لولاه لما أمكن له الظهور. المسألة لم تكن مجرد تردد شخصي فحسب، وإنما تتعلق أيضاً بعقبات واقعية وصعوبات كانت تحول على الدوام دون إنجاز العمل، وتعزز من إحجامي عن نشره. لهذا يتعين عليّ أن أنوّه بامتنان شديد بفضل هؤلاء الأعزاء جميعاً في تحقيق هذا الهدف.

خطيب الأحمد

نور علي

صلفيج ملا

رضوان محمد

لهم مني كل الشكر والمحبة.. .. ..

الجزء الأول

قضايا في الفكر العربي

يواجه الباحث في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر، أن شطراً كبيراً من الأسئلة التي طرحها على نفسه قد انبثقت من موقع وعيه الذاتي للآخر وتفاعله مع المتغير الخارجي، فلم يبادر هذا الفكر إلى توليد أسئلته وإثارة قضاياه، التي كانت تظل مغفلة عنه إلا حينما يواجه بوقائع الخارج التي كانت تسهم إلى حد كبير بوصفها تهديداً، في تشكيل وعيه بمشكلاته المستجدة، ومن هنا كان وعياً سلبياً منفعلاً. ويستطيع المرء أن يلاحظ ذلك منذ صدمة الحداثة الأولى لدى احتكاك هذا الفكر بالآخر مع غزو نابليون لمصر وانتهاءً بالأسئلة المربكة، التي رافقت موجة العولمة أخيراً. لقد تعينت قضايا هذا الفكر بالفعل بصورة مختلفة عما كان فكر الآخر الأوروبي يبادر إلى طرح أسئلته واستنباطها، وفي الغالب كان الإرباك والقلق الملازمان لصياغة الفكر العربي لقضاياه تنمان على عجزه عن حلها بصورة جذرية. لقد كان التردد هو السمة التي طبعت موقفه بطابعها ..

هذه الآلية في وعي الآخر بوصفها وعياً بالاختلاف وإنتاجاً له، لم تكن تخلو من الزيف في طرح الأسئلة ومن تضليل في الإجابات. فقد نُظر للعلاقة والمشكلات النظرية الناشئة عنها على أساس ثنائية عدت مسلمة وأمراً مفرغاً منه في بنية هذا التفكير، التي اختزلت إلى علاقة ثابت أصيل بمتغير طارئ، ويترجم ذلك تيار معاند يتجاهل معطيات التغيير الواقعية ويتنكر مكابرة لمفاهيم التحول والتقدم، الواقع والتاريخ، عبر شطبها من قاموسه بانحيازه إلى مقولات الهوية والخصوصية، الأصل، الماضي، السلف. نحن هنا إزاء نمط من التفكير الغيبي والمثالي، الذي يؤمن أن ألق الماضي ونقاءه هما البديل عن الواقع المعتم والمضطرب، من هنا فهو يشدنا إلى الوراء، بدلاً من أن يتوجه بنا إلى الحاضر والراهن أو المستقبل، بتعبير علي حرب، ومن ثم فإن أي انزياح عن ذلك باتجاه

المستقبل من موقع الحاضر هو انحدار وتقهقر وضلال ..الخ. فالتركيز يتم على المسبق والمنجز والمتحقق، لا على ما يمكن خلقه وإنجازه أو فتحه واستكشافه. هكذا لا يناط بالذوات الإنسانية بوصفها صانعة لتاريخها ومستقبلها، أي دور، ولا ترتدي فكرة حرية الإنسان ومسؤوليته ككائن عاقل أية أهمية أو قيمة. ومن منطلق أنه هو وحده الحاصل على الحقيقة المطلقة والمستحوذ عليها، تظهر لدى هذا الاتجاه أفكار التعددية والاختلاف على أنها شرّ على انسجام الأمة وخيرها، وأن نهاية التاريخ تكمن في بداياته الباكرة، برهة الخروج على الجاهلية، وأن الديموقراطية هي نموذج موضوع في الغرب بصورة مسبقة ودونما مراعاة لأوضاع واقعنا وخصائصه الأخلاقية والثقافية، وبناء على ما سبق يستنتج أنها غير ضرورية، بل نافلة. ويفسر هذا لنا بالمقابل -مبرراً في الوقت ذاته -شيوع المبدأ القائل بأن البديل الأكثر أصالة والأعرق وحتى الأكثر فضيلة والأشد اتساقاً مع ذاتنا، والأكمل إيماناً بالنسبة لديننا ودنيانا هو الشورى بوصفها بديلاً عن الديموقراطية الحديثة كما بشّر الصادق النيهوم. بهذه الآلية التي ينظمها منطق الاختزال والتبسيط لجأ هذا الفكر إلى الدفاع عن الذات وإثباتها في مواجهة الآخر.

علاوة على ما سبق، فإن الطريقة التي تعاطى بموجبها التيار الآخر في الفكر العربي مع قضاياه الناشئة، لم تكن تخلو من النزعة الاستعراضية التي تعكس ولعاً زائفاً بالجديد. لقد كانت علاقته معها عابرة وعرضية، مطبوعة بطابع الاهتراء السريع، وكان يسيراً عليه أن يحشر في تركيب خطابي ركاماً من المقولات الجديدة والمفاهيم دفعة واحدة، دون الاكتراث بصدقيتها التاريخية وصحتها المنطقية أو اتساقها النظري (كالديموقراطية، والعلمانية، والتنوير، بداية التاريخ ونهايته، العولمة، صدام الحضارات وحوارها ..الخ). هذه المفاهيم التي ظهرت بتداعي أو انتفاء منظومة

سابقة لم تكن علاقته بها أكثر ثباتاً، وتمخضت عن إلغائها في حقل الخطاب السياسي خاصة (كالطبقات والصراع الطبقي، البرجوازية، الاشتراكية، التوزيع العادل للثروة، الأمة والوحدة العربية..) مما أحدث إرباكاً وقلقاً في سياقات استخدامها النظري وآلياته، معرفياً وأيديولوجياً. وعلى الرغم من الحفاوة وحرارة الإيمان بها كبديل أخير مطلق عن سابقاتها، وما أثارته من هواجس عميقة وحماسة بالغة، مع ما انطوت عليه من تساؤلات جدية وممارسات نقدية هامة وجريئة في الوقت ذاته، لكن الفكر العربي عاد ليعرب عنها في صياغات مدوية، ضمنتها شعارات لا تقل دوغمائية عن الأولى، ولهذا لا نقدر إلا أن نظهر نوعاً من التحفظ المعرفي إزاء ذلك كله.

إن جملة هذه القضايا وتلك المفاهيم والآراء هي الخيارات الأساسية المعلنة في البيان السياسي والفكري العربي الحديث والمعاصر. وسواء تعلق الأمر بهذه الأخيرة أم بتلك، فإنها تنبسط في متون النصوص والبلاغات والكتابات المتداولة وتحتشد في أكثر الأحيان من دون أي اعتبار لبنائها النظري -وهنا المعضلة - أو مدى وضوحها العلمي وتأسيسها المعرفي. فالمهم والرئيس في كل ذلك، هو معالجة المفاهيم وتصنيفها، وإعادة بناء تلك المسائل وطرحها بصورة نقدية في إطار نظرية - أو رؤية عامة شاملة في الحدود الدنيا - وهذه الأخيرة حتى تكتسب طابعها العلمي الحقيقي، ينبغي لها أن تتأسس على الحقائق والوقائع عوضاً عن المبادئ الناجزة والأفكار المجردة والقيم، التي تبدو غير كافية، على أهميتها الأيديولوجية .

الفكر العربي الذي تشكل في السياق التاريخي للعصر الذي يسمى بالنهضة العربية وحتى يومنا هذا ظلَّ منهمكاً بقضاياه القومية ذات الطابع التاريخي، التي استفزها وحفزها الوافد الكولونيالي وأثارها، وواجه تلك

القضايا من هذا الموقع بأن جعلها أهم مسائل التاريخ. إن هذه القضايا والأطاريح التي طبعت هذا الفكر بطابعها العملي المباشر، اتسمت بغياب الانفصال بين الفكري والسياسي، بين المعرفي النظري والأيديولوجي فيها، فضلاً عن ذلك، فإن طغيان النزعة السياسية، العملية والمباشرة، على اهتمامات المثقف العربي، حالت في أحيان كثيرة دون صياغته للنظرية القومية على أسس معرفية وفلسفية، واضحة ومتسقة. إن انخراط كتلة المثقفين في الكفاح القومي بوصفهم طرفاً سياسياً في النزاع جعلت اهتماماتهم العملية تطغى على فهمهم النظري — المعرفي للظاهرة القومية، ناهيكم بالمسائل المتعلقة بها ذات الصلة التاريخية والمجتمعية، كالديموقراطية والمجتمع المدني، وقضايا حقوق الإنسان، التي بدت نافلة في أحسن الأحوال أمام حتمية مطلب الوحدة القومية والتحرر القومي، اللذين طغيا على كل اهتمام آخر. والواقع أن وحدة الأمة في نظر القوميين كانت الغاية والوسيلة معاً، فهي الغاية التي ننشدها كل قومي، وهي الوسيلة التي بوساطتها يمكن إنجاز كل هدف آخر كالحرية والديموقراطية والاشتراكية.

لقد دفع اهتمام المفكرين العرب بالوحدة القومية إلى جعل المسألة القومية مسألة المسائل، التي ينبغي أن تدور في فلكها القضايا الأخرى، فهي الرهان الذي يتوقف على حله حل بقية المعضلات. فلا قيمة لأحد أو لهدف أو لوطن قياساً إلى الحلم الوحدوي الكبير، بتعبير علي حرب، فالشعار هنا: أنا قومي أو وحدوي، إذن أنا موجود. ولذا فالفرد يوجد من أجل العروبة أو الأمة أو الرسالة أو الوحدة، وهذا شأن المشاريع الأيديولوجية والأحلام الجماعية.. إنها إمبريالية المبدأ الواحد، الذي سيؤدي إلى نتائج كارثية ومرعبة على صعيد الممارسة السياسية بالنسبة إلى الحريات الفردية، ومستقبل الديموقراطية.

ليس من اليسير علينا أن نحيط في هذا الحيز بجميع قضايا الفكر العربي في اتجاهاته المختلفة، شرحاً وتفصيلاً. إن إنجاز ذلك يعد أمراً يتخطى مرامي هذه المقدمة. فمن الضروري بمكان تأكيد البعد الإشكالي الحي لبعض القضايا، وبوسع القارئ أن يلاحظ الطابع الانتقائي في تناولها للوهلة الأولى، بيد أنها تخضع من جانبنا لمنظور يرى وراء هذا التنوع وحدة في الفضاء الثقافي والأيديولوجي المنتج لها كقضايا إشكالية لما تزل موضوعا للبحث على كل المستويات. وهذا ما يمكن توضيحه في السياق التالي .

١- الوحدة القومية: يظهر لنا التاريخ السياسي والاجتماعي لأوروبا القرنين قبل العشرين، أن الحركات السياسية والتحولات الاجتماعية، وبصورة خاصة الثورة الفرنسية ١٧٨٩، نشأت على علاقة وثيقة بقضية الديموقراطية، التي انبثقت عنها فيما بعد وتفرعت مسألة الاشتراكية، كتجسيد للمساواة الاجتماعية، بحيث شكلت هذه القضايا مجمل المضمون التاريخي، الذي تمحور حوله الصراع السياسي-الاجتماعي في ذلك العصر. لقد مثلت الديموقراطية الأفق السياسي بالنسبة لمطالب العصر. وعنت في الأساس أن البشر من حيث المبدأ والأصل هم أحرار متساوون في الحقوق، بصرف النظر عن انتماءاتهم المذهبية والدينية والطبقية وحتى العرقية. ولا يوازي أو يكافئ هذا المبدأ أهمية سوى مبدأ المواطنة، التي تترجم الديموقراطية المساواة والانسجام بين الأفراد على أساسه، فالديموقراطية في بعدها الأساس هو احترام المساواة في المواطنية بين الأفراد كما سنرى لاحقاً. واقع الحال أن الحركات القومية والاجتماعية - في آسيا وإفريقيا عموماً- لم تنشأ تاريخياً وتتطور بفعل قوانينها الذاتية أو وفق المنطق الذاتي لتطورها فحسب، وإنما أيضاً بفعل خارجي طرأ على تاريخها واستفز بناها الاجتماعية التقليدية، فتشكلت في الأساس حركات

أيديولوجية انطوت على ممارسات نظرية بدائية وقبل مدنية، على الرغم من عمق دورها واتساع حجمها وأثرها. مثل هذه الاندفاعات الاجتماعية التاريخية، لا يمكن فهم طبيعتها وتفسيرها إلا بنشوء مسار نمو قواها الاجتماعية الناشئة وتخلف حاملها الاجتماعي الذي تصدى لمهمة التغيير والتحرير.

الهام في هذا السياق هو الإشارة إلى أن كفاحها في سبيل التحرير والاستقلال، اكتسب مضمونه السياسي تاريخياً، وأبعاده الأيديولوجية في ظل غياب الوعي والممارسة الديموقراطيين. إن إنجاز الاستقلال القومي بنشوء الدولة الوطنية، التي لا ترى هويتها السياسية في الديموقراطية كان مثلباً تاريخياً في كمالها الاجتماعي والوطني. لهذا السبب وغيره، أخفقت مشاريعها الوطنية والاجتماعية في المحصلة، ناهيك عن اشتراكيتها، التي تحولت، في الحالة العربية مثلاً، إلى مجرد أشكال للتسلط البيروقراطي الفاسد، وقادت تلك إلى تكريس القومية القطرية المشوهة كبديل مسغ عن المشروع الاجتماعي الديموقراطي للأمة، خلافاً لما كانت تعلنه جهارا وعبره تستمد مسوغات وجودها. إن ميزة المجتمعات الحرة والحديثة، تكمن أصلاً في إثبات تلك الديموقراطية التي تتجلى في تبعية السلطة السياسية المتزايد للمجتمع، وبموازاة ذلك في الاعتراف المطرد باستقلال الفرد وحريته إزاء كل شكل من أشكال القهر السياسي أو الاجتماعي..

الدولة القطرية، التي اتخذت من مطلب القومية الواحدة هدفاً وشعاراً لها، كانت دولة قاصرة في الغالب، ناقصة وغير مكتملة، تفتقر إلى أساسها الاجتماعي-التاريخي، مثلما افتقرت إلى فكره التعاقدي المطابق. مما شجع لديها وهم إنجاز الوحدة بالقوة والعنف، لا على أساس الاختيار الحر (صدام حسين واحتلال الكويت) و(تجربة الوحدة في اليمن). فالدولة التي تفتقر إلى الأساس التعاقدي الاجتماعي، لا تحقق أغراضها السياسية

والأيديولوجية، إلا باستخدام العنف، داخلياً وخارجياً، فلا تكتفي بالتسلط والاستبداد داخلياً وإسكات المجتمع وقمعه، وإنما تندفع إلى تعويض مثلبها الذاتي بخطاب أيديولوجي وتعبئة اجتماعية، عسكرية الطابع بغرض تأمين أكبر إجماع حماسي ممكن ضد أعدائها الخارجيين، بوصفهم عقبة جيوسياسية أمام اكتمال هويتها ومشروعها القومي. فهي لا تشعر بالطمأنينة بوصفها دولة قومية ما لم تعمد إلى هذا التصرف بصورة دائمة مستعيرة صوت الأمة ولغتها ومتحدثة باسم شرعيتها التاريخية .

لقد كانت قومية الدولة من هذا القبيل، بطريركية الطابع ، دون أن تستحيل في مسارها إلى إمكان اجتماعي سياسي للأمة، فالدولة القطرية في شكلها العروبي عجزت باستمرار عن تحقيق المضمون والأساس الاجتماعيين للأمة. لقد أنجزت وهم أو ظلال الأمة الواحدة والمفقودة، أو غير الموجودة أصلاً في نقصها هذا. لقد ولدت هذه القومية المضادة للحداثة-بتعبير آلان تورين -في آسيا وإفريقيا في مراحل متأخرة، وحلت بشكل واسع محل مفهوم القومية العقلانية المشجع على الحداثة، على نحو ما فرضته الثورة الفرنسية في أواخر القرن التاسع عشر. وإلى هذا النموذج تنتسب معظم القوميات المتسلطة والاستبداديات العرقية، وقد منحنا سياسة صدام حسين القومية- العرقية، المثال الأكثر تطرفاً ووضوحاً عليها. إن المنطق الوحدوي المعلن والسائد هنا، الملازم للخطاب السياسي للدولة القومية، شأنه شأن المشاريع الأيديولوجية الأخرى كالإسلام أو الاشتراكية أو الثورة التي تنتظم تحت هيمنة مبدأ واحد أو وحيد يبدو ملغماً ولا ينبغي أن ننخدع به، مثلما ينوِّه علي حرب. فالقول في الخطاب الوحدوي المعلن والمصرح به هو الكلي العام، الجامع المشترك. لكن الكلمات هي في النهاية، حقول من الدلالات ومخزون من الصور والأطياف والهوامات. إن داعية القومية والوحدة، ينطق بالكلي والعام، ولكنه يقيس

الأمور بمنظاره الضيق والمحدود، انطلاقاً من خصوصيته الوطنية أو الطائفية أو الحزبية أو الشخصية، ولهذا فهو يستعمل العروبة ليس فقط بمعنى لا يتسع لكل العرب، بل بمعنى يضيق عن وطن أو حزب أو مجموعة لكي لا يتسع إلا لموقعه ووجهة نظره، مستبعداً بذلك سواه إلى دائرة العمالة والرجعية.. ولذا- كما يستنتج علي حرب - فإن العقل الوحدوي أو التوحيدي أو الأممي لم ينتج سوى ألغامه، التي تنفجر اختلافات ونزعات بربرية تمزق ما هو واحد أو متحد في الأصل، وهذا ما جعل العروبيين أعداء الوحدة والإسلاميين أعداء الإسلام والاشتراكيين أعداء الأممية ..الخ .

أما على مستوى التعريف، فقد عمد الخطاب السياسي الرسمي، الذي تم تبنيه من قبل الدولة القومية إلى تحديد مفهوم الأمة كمحض واقعة مجردة تهيمن على التاريخ دون أن تنتظم في سياقه، وإنما في الوعي الذاتي الجمعي كهوية نوعية، تستنبط منها على الدوام أفكار الخير العام والمصالح القومية ..إلخ من دون أن تكون كذلك بالفعل، وهذا ما جعل حقوق الإنسان تندثر أمام واجبات المجتمع المستحقة وخيره. وهذه مفارقة صارخة في العقل الأيديولوجي القومي، فبحسب هذا التصور المثالي واللاعقلاني، فإن ماهية الأمة تسبق أي فرد وتتعالى على مصالحه. فالفرد الإنسان هنا ليس غاية في ذاته ولا قيمة له بقدر ما هو مجرد وسيلة لمشيئة الأمة العليا، أو هو مجرد أداة تسخر لخدمة المسبق والأزلي والمتعالي، وعن صواب يؤكد حرب أن المجتمع الذي يكون أفراده مجرد آلات وأدوات يتحول إلى مجتمع لإنتاج العبودية لا لصنع الحرية. نحن هنا إزاء تأكيد تأليه للأسماء والصفات يولد القمع والاستبداد والعنف، باسم الوحدة المقدسة، أو المصلحة العليا للأمة .

القومية أصبحت على يد ميشيل عفلق مجرد خرافة أو أسطورة لا تاريخية، فهي تسبق أية معرفة بها، وتتعالى على العقل وهي مفارقة

للوعي، إنها بقول واحد كائن ترانسندنتالي يتقدم على جميع الحقائق المعرفية والوقائع التاريخية. وفي قراءة وصفية تجلت الأمة لدى هذا الاتجاه القومي ككائن طبيعي لا تاريخي، له حياته وشعوره الذاتيين. فالأمة مطلب صيرورة إرادة غائية تنبعث من جوف الماضي، وتتعين في الحاضر بوعي ذاتها الأصلية، البدئية في ماضيها الموغل. والحاضر من هذا المنظور يصبح تكراراً مستمرا، واستعادة للسالف المشرق ماهيتها البدئية والمستقبل وفقاً لذلك لا يشذ عن هذا المبدأ، إنه حصيلة أكيدة لأمجاد الماضي. ثمة وهم ماورائي يقبع خلف هذا التصور، ويتجلى في هذا الاعتقاد بوجود هوية قومية للعربي هي روح مطلقة سارية في كل فرد أو ذات، هي مثالية تتعالى على الأحداث والتجارب والاختلافات، أو صفة أزلية لا ينال منها التبدل والتغير. إنها هي هي في جوهرها بحسب قول ميشيل عفلق. وفقاً لهذا التفكير الغيبي والمثالي -يمضي علي حرب في التعليق- ليس الأفراد من العرب سوى أصداء أو ظلال باهتة للفكرة المجردة والحقيقة الخالدة. إنهم نسخ عن الأصل، بقدر ما هم أسرى طبعهم الصافي، أو بقدر ما هم مجرد امتداد لروح سالفة. ولذا عليهم أن يتوجهوا دوما نحو الماضي، لتحقيق الروح العربية الأصيلة، أو استعادة الهوية المفقودة. باختصار شديد، لا قيمة هنا للفرد في ذاته، إذ هو مجرد وسيلة لتجسيد الصفة المثالية، أو الروح المطلقة أو الرسالة الخالدة أو الوحدة المقدسة. ولهذا فإن الشكل الماروائي، الذي هو في أساسه مبدأ لتفسير العالم، كما هو شأن المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو، أو واجب الوجود عند الفارابي، إنما يتحول في الفكر القومي إلى مركب فكري تتداخل فيه الأوهام المثالية والصور الروحانية مع الممارسات التقديسية والقفزات الخرافية فوق الواقع . يتجلى ذلك في التماهيات اللامعقولة التي يقيمها القومي العربي على وجه العموم، مع اسم أو عرق أو أرض أو لغة

أو تـراث أو عصر أو دور لكي يتخذ منه مقوم الأمة، أو مرجع الهويـة أو نموذج الوحدة.. وفي الفكـر القومي العربي صـور كثيرة للتماهي بحسب منوعـات هـذا الفكـر. هنـاك الطبـع الصـافي أو الرسالة الخالـدة، أو اللغـة المتعاليـة علـى الزمـان أو الأرض الممتدة من المـاء إلى المـاء. ومنهم من يتماهى مع عصر معين يعتبره المثل الأعلى أو العصر الذهبي .

الحرية التي بشَّر بها القوميون - وهذا التصور لا يجد فكاكاً له عن التصور السابق للأمة - لم تكن سوى مسخ أيديولوجي لبقايا وعي سلفي مـرمم، ومؤسـس علـى جملـة علاقـات وبنـى مـا قبـل مدنيـة واستطالاتـها الاجتماعيـة، متكئين في ذلك علـى مفهـوم ماهوي خالص للأمـة، يفسـر تقدمها ويبرهن، عليه لا بالاستناد إلى الحالة القائمة، وإنما قياساً إلى ماض يعاود نفسه على نحو دائـري-غائي، كنتيجة لتصالح الراهن مع الماضـي، وبدا المسـتقبل خلالـه ليس ثمـرة التطـور التاريخي للـراهن بقـدر مـا هـو صورة مكـررة ومستنسخة لألق الماضي. على هـذا النحو أقام القوميون مفهومـاً وهمياً، صوريـاً وظاهريـاً لحريـة الأمـة والمجتمع ، علـى أسـاس دحض السيرورات الواقعية للأمة وفسخها عن راهنها ووجودها، ولـيّ عنقـها باتجاه حظيرة الماضي .

٢ -**مسألة الحرية:** الحرية بالاعتبار الفلسفي، هي قفل الميتافيزيقا الذي علاه الصدأ، على حد قول الفيلسوف الأمريكي توماس بين pain وسؤال الحرية هو سؤال الحاضر على الدوام مشكلاً هاجساً للشعور والعقل الإنسانيين. وعلى ذلك فإن البحث في مشكلة الحرية يعد، في أحد وجوهه الرئيسة، بحثاً في إحدى مقومات الوجود الإنساني، والقول فيها هو قول في حاضـر الإنسـان ومستقبله. لقد حكم علـى الإنسـان أن يكـون حـراً؛ إنـها الصياغة الأخيرة لمصيره، وربما كانت الحرية هي الشيء الوحيد، كما يقول سارتر، الذي ليس للإنسان الحرية في أن يتخلى عنه .

من المؤكد أن هذا المفهوم لا يمكن الإحاطة به إلا في إطار الوجود الإنساني عموماً. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي ينفرد بشعوره المباشر بالحرية، ويتميز بقدرة وعيه الذاتي على البرهان على حريته وتسويغها. بيد أن هذا الشعور لا يبدو لنا قبلياً، كما يفهم من قول سارتر السابق، وهو ليس مجرداً تماماً من مضامينه الواقعية. فالحرية في بداية الموقف ونهايته هي مشكلة موجود مشخص، إنها حرية جماعة، أو شخص بعينه، خاضع لسيرورات سياسية وسوسيو ثقافية.

بالاعتبار الأخير ننأى بأنفسنا عن البحث في الكليات والمعاني الميتافيزيقية للحرية. وبأخصر القول نهدف إلى رصد انتظامات هذا المفهوم في مستوياته المجردة والمشخصة، وصيغة المتنوعة في متون الفكر العربي، عبر اكتشاف زمن تكونه وسيروراته في حيثيات الفكر القومي، فضلا عن تشاكل هذا المفهوم مع المسائل السياسية والثقافية والعقائدية الأخرى وفي سياقات نظرية متنوعة. ولأجل هذا ينبغي لدى البحث في سؤال الحرية، تتبع صدى المفهوم ووصفه لدى الرواد النهضويين الأوائل، **الأفغاني، والطهطاوي، وخير الدين التونسي**....الخ. ولاحقاً يتعين رصد حركة انزياحه عن الحقل النظري للإصلاح والنهضة إلى حقل الممارسة السياسية لدى **ساطع الحصري، وميشيل عفلق، وأنطون سعادة**، وحركة القوميين العرب .

في المجال الأخير تمظهر هذا المفهوم في ارتباط أوثق مع الممارسة السياسية، وفي سياق الخطاب التجييشي، الذي مثل حقلا اختبارياً خصباً وغنياً يستمد منه المفهوم مسوغاته وصياغاته ودلالاته المتنوعة. وفي الواقع كان سؤال الحرية تعبيراً عن تطلعات الفئات الوسطى، التي راحت تقرن مشروعها التحرري القومي بالتحرر الاجتماعي. ومن هذا الموقع جاء مفهوم الحرية مشكلاً في الغالب ومتواشجاً مع مفاهيم الديمقراطية

والعدالة والمساواة، ملتبساً بها، بل قل، لقد طغى عليها جميعاً دون أن تحقق من خلال ذاتها أياً منها، وظلت دون إمكانية تجسيد ذاتها من خلالها. وعلى هذا لا يزال سؤال الحرية سؤالاً راهناً، ملحاً يستمد مسوغاته من غيابه وحضوره معاً، لأنه مافتئ ينوء بكلكله على الفكر والواقع العربيين المعاصرين، مثلما كان شاغلاً للفكر، أثناء حقبة النهضة والإصلاح، في بدايات القرن التاسع عشر ولم يزل. وهو إلى جانب ذلك يثبت جدارته التاريخية وجدواه بعد أن نضع مشروعية النظام السياسي الاجتماعي العربي المعاصر رهناً بدرجة حضوره وغيابه وتعييناته .

فالحرية، من هذا الجانب، هي القفل الذي أخذ يتآكله صدأ سبات الزمان العربي وتاريخه المعاصرين الذي ينضح بالاستبداد المعمم فيه والطغيان، ولأجل ذلك ينبئ سؤال الحرية راهناً بضروره تخطيه وتجاوزه عبر تحقيق الحرية في الحياة. فالمجتمع العربي لم يكن في وقت من الأوقات أكثر انشغالاً بمشكلة الحرية، كما هو الحال اليوم، وحسبنا أن نتأمل المشهد السياسي والاجتماعي العربي القائمين .

على هذا النحو يظل الواقع العربي على مستوى حضوره السياسي والاجتماعي والاقتصادي يعاني من آثار مشكلات متجذرة الأصول في التاريخ القريب، الذي تمثل نهضة القرن التاسع عشر ومرحلة النضال التحرري الوطني أقرب عهدين إليه وأكثر التصاقاً بمشكلاته المعاصرة. وإزاء ذلك بدا الفكر العربي المعاصر كأنه يجتر المسائل النظرية ذاتها، التي تمتد إلى تلك الحقبة ويكررها، رغم أن الآخر قد تخطاها على مستوى النظر والواقع معاً. ألم يتجاوز الواقع بعد سؤاله الخاص، أم إن هذا السؤال لا يزال متشبثاً بالواقع ذاته، لا يجد فكاكاً عنه حتى يتحقق بصورة عينية؟

لدى البحث في المسائل، التي نشأت وتنامت، في صلة مباشرة، بالواقع العربي المعني، يبرز سؤال الحرية أولاً من حيث الأهمية. إذ

استحكم بثنايا الفكر العربي، واستبد باتجاهاته. وبدا مفهوم الحرية في مظانه كأنه يقدم لنا مؤشراً حقيقياً للكشف عن وهن التصورات والإجابات، التي قدمها الفكر العربي في الرد على مشكلات واقعه التاريخية. هذه التصورات التي تكشف لنا عن مفارقات صارخة على صعيد جدلية العلاقة بين الفكر والواقع . ومن خلال تلك الإجابات أو التصورات يستحيل الواقع والوجود العربيين، كصيغة نظرية تنوس في الغالب وتتأرجح بين مفاهيم ميتافيزيقية ولا تاريخية، وبين مطالب ثقافة النص المتوارث المطلق، والمقدس .

كانت الإجابات التي يقدمها الفكر العربي عن واقعه، مجردة، وقاصرة عن بلوغ درجة المفاهيم النظرية المتماسكة والمتسقة، التي تصوغ رؤية واضحة وعلمية، وتؤلف كلاً واحداً، صحيحاً وصادقاً في آن. وفي الوقت نفسه كانت عاجزة عن بلوغ درجة المفاهيم، التي تستحيل إلى قوة مادية نشطة تثوِّر الواقع الذي تفصح عنه. بالرغم من ذلك فإن مفهوم الحرية في مراحل تالية من سيرورة الفكر العربي، لم يخل من مضامين كفاحية محرضة تتحفز إلى تجاوز واقع التبعية والاستبداد وتتخطاه ..

لقد انخرط الفكر العربي في سيرورات تاريخية مختلفة، وفي سياق ذلك انهمك في استنباط منظومة مفاهيم ومقولات نظرية، لم تخرج في عموم الأحوال عن مقاربة زائفة، كانت تخضع لمصادرات مشتقة بصورة ميكانيكية من سياقات تاريخية أخرى. ومن هذا المنطلق كان هذا الفكر ينزع إلى تطويع الواقع ولي عنقه باتجاه المطابقة والاتساق مع تلك المفاهيم، أو تقيّده بأفكار لا تاريخية ، ينبغي أن يتأرخ معها. ومن هذا القبيل عجز عن إنتاج مفاهيمه المطابقة لواقعه الخاص، بالرغم من دعواه المتكررة - هذه مفارقة صارخة- بالتأكيد على فكرتي الخصوصية والأنا. وهكذا فقد استدعى هذا الفكر مفاهيم الآخر عن الأمة والحرية واستعان

بهما لوصف وتحديد حالة الجماعة أو العصبية المشتركة واتكأ عليهما لضبط حالة الذات تاريخياً وتمايزها عن حضور الآخر .

هذا الحضور للآخر ظهر في مراحل تاريخية معينة وكأنه يزاحم الأنا في وجوده ويدفع به إلى خلف التاريخ. وفي قول آخر صار على الفكر حائنئذ أن يلوذ بهويته في مواجهة اندفاع الآخر إلى ابتلاعه وتقويض كيانه .

من هذا الموقع جنح الخطاب القومي العربي عموماً، إلى صياغة مفهومه عن الحرية بوصفها حرية الأمة - القومية. هكذا بالتماهي بين مجموعة من المقولات والمفاهيم ودون تمييز الأمة -القومية - الحرية، مختزلاً في مفهوم حرية الأمة بخاصة لدى **الحصري والعفلق**، باقي أنماط الحرية وأشباهها ومستوياتها، الديمقراطية، الحرية السياسية، الحرية الاجتماعية، الحقوق... الخ. بالنتيجة تحولت حرية الأمة ذاتها إلى **لويانان** لا تاريخي لا يستقل عن مضامينه ودلالاته مفاهيم، القسر، والدمج، والإقصاء، والغاء الآخر، والقمع في أرقى وأصفى أشكاله .

إلى جانب ذلك، قدم الفكر العربي مفهوماً لا تاريخياً عن الأمة، التي باتت مستقلة تماماً عن تاريخها الواقعي ولا تنتمي إلى حاضرها، بقدر ما تنزع إلى الارتماء في رحم الماضي وتستمد منه مسوغات وجودها وراهنها ومستقبلها. ومن هذا المنظور برزت مقولات، الشعب، والمجتمع، والدولة كأنها مجرد أشباح خرجت من جوف كهف التاريخ مرتدية عباءة معاصرة. بيد أن ضوء زمنها الراهن كان من السطوع والقوة بحيث تعذر عليها أن ترى أو تفعل في حاضرها أكثر مما كانت تراه في كهفها المظلم..

إذن مفهوم الحرية الذي تم تجليه في سياقات الفكر العربي وعلاقاته، هو ذلك المرتبط بسيرورات الحراك الاجتماعي والسياسي التاريخي العربي في القرنين التاسع عشر وأوائل العشرين، ويفصح عن تلك العملية

الشاملة والمتواصلة التي تحققت في الواقع الاجتماعي والسياسي العربي في صيغة سؤال الحرية الدائم. دون الادعاء بالإحاطة الشاملة لكافة تجليات مفهوم الحرية ودلالاتها في الفكر العربي. فالحرية لا يمكن أن تكون مفهوماً قبلياً ناجزاً، نظفر به مرة واحدة وإلى الأبد وفي صيغة محددة، بل هو مفهوم تتقرر مضامينه ودلالاته الأطر الاجتماعية والتاريخية وتحددها، عبر سؤال الحرية الدائم. ومثل هذا السُؤال هو من الناحية العملية والتاريخية، من المصادر والبواعث الرئيسة لاختيار مشروع الحرية وممارستها، التي حملت معها براهين صحتها وأسباب فشلها في الآن نفسه.

٣- **مسألة الديمقراطية:** في الدولة الديمقراطية الحديثة- كقاعدة عالمية راهنا_ يتم التصالح بين الدولة والمجتمع دون أن ينشأ تطابق مطلق أو توافق بينهما ، إذ يحتفظ الأخير باستقلاله إزاء الدولة وممارساتها. والدولة الحديثة بهذه الصفة تقيم تعارضاً وثنائية بين الحرية الفردية والإرادة المجتمعية. لكن الدولة الديموقراطية لا تظل حيادية تماماً، بل ينتاب الضعف ديموقراطيتها - وهذه معضلة حقيقية أمام الفكر السياسي والديموقراطي المعاصرين . نظير الأنظمة الاستبدادية، وتخضع في أحوال عديدة لمقتضيات السوق، وهذا ما يكون عادة على حساب التمثيل السياسي العادل للمجتمع . وتغدو جدوى مواطنية الأفراد وحريتهم السياسية، أكثر فأكثر موضعاً للريبة في نظرهم ..

الحرية تشكل مضمون الديموقراطية وجوهرها الفردي ، إلا أنها لا تكون كذلك في الدولة المعاصرة بصورة عامة. في المجتمع العبودي كانت الحرية تطابق في شكلها الديموقراطية العبودية تماما. تميز النظام السياسي في القرون الوسطى بديموقراطية اللاحرية. الدولة الحديثة تخلق تعارضاً في العادة بين الحرية والديموقراطية. إذ تعبر الأولى عن الفردي والأخيرة

تفصح عن الاجتماعي: في هذا التعارض بين الفردي والاجتماعي تبرز الدولة الحديثة بوصفها دولة محايدة، وتتخذ شكلاً سياسياً مستقلاً عن المصالح الفعلية للفرد والجماعة. تعد الدولة ديموقراطية حينما تتخذ شكل نظام دولة شعب، ولا تحول الجموع إلى شعب نظام الدولة. إن نظام الدولة يبرز هنا كما هو، كنتاج حر للإنسان بوصفه مواطناً. المواطن الذي يعد مبدأ للدولة الحديثة. من هنا تكتسب الحرية طابعاً اغترابياً ـ انعزالياً، لدى الأفراد حينما يشعرون بأنهم مهمشون في مجتمع لا يساهمون فيه، لأسباب سياسية أو اقتصادية. وحين تحتدم التعارضات والأزمات الاجتماعية تتخذ هذه الحرية الفردية صيغاً أكثر صوفية ونكوصية، الديموقراطية الحديثة تغدو حالئذ هي هذه الهالة المقدسة لاغتراب الفرد والجزء الأخير لتلمود الاستلاب .

إذا كانت الممارسة السياسية تجري بين أفراد أحرار، بالاتفاق الذي ينبثق عن إرادة الجميع كما بينه فكر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإن العملية أو الممارسة الاقتصادية الموضوعية لا تخضع لهذا المبدأ. ففي الوقت الذي تكون فيه الممارسة السياسية أمراً بديهياً ومألوفاً في متناول الجميع وطبقاً لإرادتهم وقرارهم الذاتي، فإن المبدأ الأخير - الإرادة الحرة - يخضع في مجرى تلك الممارسة لقانون موضوعي، ولا يظل هو كذلك ذاتياً وحراً، وإنما امتيازاً لفئة قليلة تحقق في نفسها وهم العمومية والموضوعية. هنا لا يظل الكل سادة ومتكافئين، بل لابد من أن يكون البعض - البعض فقط دون الجميع - سادة، أما الأكثرية الباقية فتسقط بالرغم من وهم الحرية السابق لمشيئتها الذاتية في دائرة العوز بل وفي عبودية الحاجة .

تميز البيان السياسي - الفكري العربي بغياب هاجس الديمقراطية عن وعيه واهتماماته النظرية والعملية، وكان بوسعه الحديث حتى عهد

قريب عن حرية العرب (كجماعة أمة) وعن اشتراكيتهم دون الاكتراث بهذا المطلب السياسي الحيوي، وتعذر عليه إثبات قيمة حرية الإنسان إلا في سياق حرية الأمة، بل استحالت الأخيرة إلى نتيجة لعلة مفترضة هي وحدتها، فلا يمكن البرهان عليها إلا بتحقيق وحدتها القومية. فميزة الخطاب القومي تكمن في ذلك الإثبات الملتوي للحرية الفردية، التي تتجلى قبل كل شيء في وحدة الأمة وهويتها. هذا هو التحدي الحقيقي أمام مطلب الحرية. وقد مضى الفكر القومي العربي بهذه القضية إلى أبعد مدى، وذلك عبر رهن مشكلة الحرية بتقدم العمل الوحدوي القومي، وجرى تعريف الحرية والديموقراطية في أغلب الأحيان بمطلبي الوحدة والاشتراكية، ذلك أنه لا يمكن أن يكون للحرية أو الديموقراطية من معنى ما لم يكن المجتمع القومي السياسي موحداً واشتراكياً حتى تتحقق فيه المساواه السياسية والحرية الفردية .

من جانب آخرٍ فإن **الذهنية البيسماركية في الوحدة القومية في** تجليها العربي، فضلاً عن انسياقها إلى وهم إنجاز وحدتها المنشودة بالقسر والعنف، فقد بررت ذلك وعززته بدور الفرد المنقذ القومي. لعلنا نعود مجدداً إلى ملاحظات علي حرب في هذا الصدد، الذي رأى أن نمط الفكر القومي هذا هو نقيضه الفكر الديموقراطي، ذلك أن الماهاة الوحدوية أنتجت أسطورة الفرد البطل المخلص والقائد الملهم الذي يفكر ويقرر عن الكل، وكان من شأن هذا التركيز على الفرد أن استبعد العمل المؤسسي وأقصاه بقدر ما استبعد الحوار الديموقراطي والسلوك العقلاني. النموذج هنا هو التراتب العمودي من الرأس إلى قاعدة الهرم، والعلاقة هي من الأعلى إلى الأدنى. أما العلاقة الأفقية فهي دوماً موضع المؤاخذة والشبهة على الصعيد السياسي، ولذا فالوحدة ليست سوى آلية للقولبة والنمذجة أو استراتيجية للإخضاع والاحتواء، وثمرة ذلك سحق المجتمع تحت

سلطة العقيدة أو الحزب أو القيادة أو الزعيم الأوحد، أي قيام المجتمع الكلاني حيث الكل يتماهون مع الواحد الأحد الذي تملأ صوره وكلماته الساحات والشاشات .

يمكن لهذا الجدال أن يتخذ عمقاً أكثر في هذا السياق، ما لم نكترث قليلاً بالنتائج العملية لمثل هذا الطرح السياسي والأيديولوجي، ولا يسعنا هنا أن ننسى التجربة العراقية خلال عقود ثلاثة مضت، كان هذا الطرح هو الخيار الأيديولوجي السائد فيها. إن كل من دعا إلى انصهار الفرد والمجتمع وخضوعهما لمنظور المصلحة القومية العليا، المتماهية هنا مع مصلحة العاهل الفرد، القائد الملهم، الممثل لها ورمزها، معلنين أن حريتهما تكمن في الإذعان لهذا المطلب السامي من الخطاب القومي الوحدوي -المساواتي، قد مهد لهذا التسلط والاستبداد المروع الذي عرفه بلاد الرافدين واسهم في إدامته، ولم يكن بوسع شعب هذه البلاد أن يبقى على قيد الحياة رغم نكباته المتواصلة إلا برفضه هذا الوهم السياسي.

٤- **المجتمع المدني**: قضية الديموقراطية لا تعرف بالاعتراف بالحقوق الفردية الأساسية وبالمساواة السياسية القائمة على المواطنة والصفة التمثيلية فحسب، أو بفصل السلطات على أهمية كل ذلك، وإنما تعرّف أيضاً بطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني فإذا كان الفكر القومي قد شرعن الخيار السابق بوصفه الخيار الأيديولوجي التاريخي الوحيد، كان من الطبيعي أن تجري الممارسة السياسية، وفق هذا المنظور، من الأعلى إلى الأدنى بازدياد سلطة الدولة وسطوتها في ظل غياب متزايد للفاعلين الاجتماعيين من الأدنى، بحيث تحرك الدولة المجتمع من علو بل تبتلعه في أكثر الأحيان أو تستعمره داخليا بتعبير هابرماس.

لم يستقل مفهوم المجتمع المدني مذ نشأ وتطور عن الفضاء المفاهيمي للفلسفة الحديثة، إذ كان وثيق الصلة بحزمة مشكلات فلسفية أصيلة وقضايا نظرية كان يعيد إنتاج ذاته من خلالها، وكانت تعد من وجوه كثيرة مصدراً لشرعية المفهوم المعرفية في الخطاب الفلسفي الحديث، يستمد منها ما يسوغه. لكن بالمقابل لا يعني هذا الكلام فقدان المفهوم لطابعه الخاص والجزئي، السياسي أو السوسيولوجي . إذ إن تخصيصه في تلك الحقول المعرفية كان من شأنه أن ينضجه ويعزز في الوقت نفسه من تحديد أصوله الفكرية ومقدماته الفلسفية. إن التحديد الخاص للمفهوم في نطاق العلوم الإنسانية بصورة عارية يمنع الموضوع استقلالاً معرفياً، لكنه لا ينفي تجذره الفلسفي وتأسيسه في الخطاب الفلسفي للقرون الثلاثة، السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر .

لم تغدُ مسألة المجتمع المدني هاجساً سياسياً للفكر العربي، الذي لم يتعرف على مفهومه وطابعه الإشكالي، ولم يتعرض بالبحث لضرورته بالمعنيين المنطقي والتاريخي. وقد ظل هذا المفهوم غائباً عن مسرح الوعي السياسي العرب واهتماماته،طوال قرون ثلاثة من الزمن إلا قليلاً. فمن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن نموذج الدولة العربية المتصور في الفكر العربي، وخاصة القومي منه، لا يمنع أية أهمية لدور المجتمع المدني، مادام لا يعلق أية أهمية على الذوات الاجتماعية الحرة والفاعلة سياسياً، بحيث تغدو السياسة ممثلة أكثر فأكثر للمطالب الاجتماعية وتعبيراً عنها. إن أحد أبرز مظاهر الحداثة السياسية هي الاعتراف المتزايد بأهمية المجتمع المدني ودوره في مواجهة السلطة التعسفية للدولة، بحيث يصبح الملاذ الأخير لحماية حقوق الإنسان الأساسية، ويمسي وحده القادر على مقاومة اندفاع الدولة المستبدة، ويحد من ممارساتها اللاعقلانية .

إن الاستعانة بالواقع التاريخي تفيد في أن غياب المجتمع المدني في العالم العربي، اقترن على نحو وثيق بعجز الدولة العربية عن تجاوز طابعها الأرستقراطي العسكري الاستبدادي، وتخطي حالة الحداثة الرثة التي تتخبط فيها. فهذه الدولة، التي لم تنجم تماماً عن السيرورة الذاتية لتطور الأمة التاريخي، كانت وريثة لتقاليد مجتمع ما قبل الأمة، أو ما قبل المواطنة وآفاته. وبالمقابل برزت الدولة الحديثة كتقنية اجتماعية-سياسية مستعارة، بوصفها أداة قمع وسيطرة فحسب. إن نشوء مجتمع الأمة والمواطنين مرتبط بانحلال المجتمع العضوي (البطريركي) وتفككه أولاً. وثانياً بنشوء جماعة اقتصادية تقوم على أساس المصالح والحاجات الواقعية هي جماعة (الأفراد) الأنانيين، بوساطة العقد الاجتماعي بدلاً من الانتماء العضوي أو السلالي.

تتلقى المصالح الاجتماعية المشتركة لعموم المجتمع المدني شكلاً سياسياً بوساطة الدولة، لكن الدولة العربية، بحكم تمثيلها للقوى الاجتماعية الأدنى تطوراً في المجتمع لم تكن سوى شكل تنظيمي لنمط متخلف من الهيمنة لفئة معينة دون أخرى، ولم تحقق في ذاتها العمومية المفترضة للدولة الحديثة، فلم تستقل عن المصالح الجزئية، لتلك الفئة بل استغرقت فيها، وبالمقابل أغفلت المصالح العمومية الأخرى. من هنا اتخذت هذه الدولة شكلاً اجتماعياً فئوياً على حساب طابعها السياسي العمومي. بإزاء ذلك كان لا بد لها من أن ترتدي شكلاً أيديولوجياً يتناسب ومستوى تطورها، ومن هنا كانت إسلاموية الدولة أقرب شكل أيديولوجي وتاريخي لها. إن الدولة العربية أنجزت على هذا النحو تصالحاً مع جذرها الإسلاموي التاريخي، وأسبغت قداسة على وظيفتها القمعية المستعارة هنا بوصفها دولة أرستقراطية عسكرية .

والحال إن استكمال نشوء مجتمع الأمة أو المواطنين وتشكله تاريخياً، وحتى يجد هذا المجتمع تحديده وتعينه في الدولة الوطنية- السيادية الديموقراطية، يقتضي انفصالاً للدولة عن الدين بوصفه أيديولوجية المجتمع العضوي-ماقبل المدني، وتغدو الدولة دنيوية، تماماً بتخطي وهم وجودها السماوي. **فالعلمانية** وعلمنة الحياة السياسية هي المظهر الثاني الأبرز للحداثة السياسية، **إذ ليس بوسع الديموقراطية الحديثة ألا تكون علمانية** وأكثر من ذلك تعددية بالمعنى الشامل كما نعتقد. ففكرة دين الدولة تتناقض أساساً مع الديموقراطية، خاصة عندما تعني فرض نمط محدد من المعتقدات المقدسة وقواعد معينة للأخلاق من جهة الدولة، بوصفها معتقدات دين الدولة ومبادئها الأخلاقية، وهي تتعارض مع حرية الرأي والمعتقد كأساس ديموقراطي متين. فالاستعانة بالمذهب أو بالطائفة أو بالمعتقد الديني النمطي تدمر الديموقراطية وتقوض أسس التعايش والتعددية، بفرض علاقة مباشرة بين سلطة سياسية ودين أو عقيدة خاصة (السودان نموذجاً).

منذ زمن ليس بقريب ينظر الفكر العربي الحديث إلى **هيمنة الدولة القومية** وسطوتها على أنها مبدأ الخير، فكل ما يقوي من سيطرة الدولة القومية هو نافع وخير للمجتمع ومن هذا المنطلق عد كل معارضة لاستبداد الدولة من داخل المجتمع مروقاً سياسياً وشراً يسيء إلى سلامة الدولة وأمنها الاجتماعي ويحد من هيبتها.

في الواقع كانت دولة الرعب هذه أول من انقضت على سلامة المجتمع وقوضت وجوده، وكمنت فضيلتها الرئيسة في أنها ألغت المسافة الفاصلة ما بينها وبين الحياة الخاصة للأفراد بأن تمثلتها في ذاتها. فلم يعد هناك من رغبة أو رأي أو سلوك أو نشاط خارج إرادتها. ونفت كل صفة جوهرية للأفراد والآراء خارج ذاتها. إذ لا تتطلب المواطنية الصالحة في

دولة كهذه سوى التخلي عن كل ماهو خاص وفردي ومميز، ومن ثم التماهي مع النمط السائد للمجتمع الكلاني. هنا يهيمن منطق المماثلة والشبيه والمجانسة التامة على الاختلاف الحي الذي يخلق مجالاً واسعاً للتداول والتواصل والإبداع في المجتمع المدني. لقد أثبتت الدولة العربية حتى الآن أنها الأقدر على ابتلاع المجتمع المدني أو تهميشه وتقويضه بحيث لا يعود قادراً على المبادرة أو الدفاع عن نفسه والثبات في وجهها .

إن مبدأ تحديد سلوك الدولة تجاه المجتمع والحياة الخاصة ليس أقل أهمية من مبدأ السيادة ذاته، والاعتراف بهذه القيود أو الحدود يفوق أهمية الاعتراف بوجود الدولة ذاتها في وقتنا الراهن. إن الدعوة إلى الإقرار بضرورة هذه المسافة الفاصلة بين المجالين المختلفين يمضي في اتجاه معاكس للأيديولوجية القومية التي طغت على الوعي السياسي العربي في نزوعها إلى تمجيد جبروت الدولة القومية وتأليهها بمنحها كامل السلطة في تغيير المجتمع والاستبداد بإرادته، لا بل القدرة على خلقه واستمراريته بوصفه مجتمعاً قومياً موحداً .

الاعتراف بالاستقلال الذاتي للمجتمع المدني، على نحو ما أقره الفكر الإنساني والديموقراطي في الغرب، كان شرطاً رئيساً للديموقراطية، التي تمنح الشرعية للدولة ذاتها، وهذا مؤشر هام على أن الدولة بذاتها ليست ديموقراطية ولا تغدو كذلك إلا بغيرها ونعني بهذا الاستقلال الذاتي للمجتمع المدني. لكن هذه القاعدة، التي لم تعد استثنائية اليوم، بل باتت حقيقة مألوفة، وفي متناول الجميع ، لا تزال تتعثر في إيجاد موطئ قدم لها في الخطاب القومي العربي ..

٥- الإصلاح الديني والعلمنة: من الأهمية بمكان أن نستحضر هنا مسألة الإصلاح الديني بالتعليم والإشارة، مدفوعين إلى ذلك بالاعتقاد أن هذه المسألة، التي عادت إلى الحياة بعد انقضاء أكثر من قرن ونصف، بدت

كأنها لا تعرف حداً تاريخياً من خلفها ولا من أمامها. إنها كل شيء في هذه الأوقات، أو لعلها بداية ونهاية أو خلاصة كل المسائل، ومصيبتها أنها لم تعد تعرف أو تعترف بقيمة أية مسألة أخرى. وفي نظرنا، إن هذه الحماسة لها وهذا الإيمان المطلق بصحتها وهذه الطريقة في رؤية الموقف عدا عن كونها تناقض روح الإصلاح ذاته، فإنها لا تؤسس لفهم تاريخي صحيح للمسألة، حيث تقود إلى تسوية كل الفروق التاريخية والوظيفية بين وضعين متباينين وسياقين للمسألة .

تكمن صورة لوثر المميزة في جعل الكنيسة المسيحية في عالم كان لا يزال يسمي نفسه مسيحيا تتخصصان بلغة وهوية قوميتين، من خلال قلبها في تناقض مع ما كان يعد نفسه في الواقع الكثلكة ديانة كونية شاملة لاتينية وتكمن أيضاً في رد الفعل التاريخي لمصلحة القومية- الأمة تجاه كل ماهو مسيحي كوزمولوجي. كان فعل لوثر نفياً لنظام معتقدي سماوي لا يزال الإنسان يتأرجح مشدوداً إليه بخيط روحاني مقدس من الإيمان، لكن بدا تالفاً أمام تقدم العصر كي يسقط في وضع أرضي ويلقي في مهاده ليواجه مصيره الفردي وخلاصه بنفسه. ومع هذا الانقلاب ساد الاعتقاد بضرورة النظر إلى التاريخ والأمة بعيون بشرية تكشف منها النواة الواقعية، أي الذات الإنسانية، الفاعلة والمسؤولة، بوصفها الصانعة لتاريخها .

فلو لم يوضح لوثر للناس سبيلاً آخر للخلاص الديني خارج الكنيسة، لما استطاعوا أن يقطعوا صلاتهم بروما لأسباب سياسية. إن نقد مرجعية الخلاص الدينية كان نقداً لمرجعية التنظيم السياسي للعالم المسيحي بالتأكيد على البعد الإنساني لتجربة الخلاص، على أن الخلاص هو ثمرة التزام الإنسان بحياته الإنسانية في هذه الدنيا .ونتيجة ذلك كان بناء

طريقة جديدة في الحياة تمام الجدة. لقد ذهب الراهب الآن وحل محله جهد الإنسان الذاتي لتحقيق كماله في حياة دنيوية مليئة .

هذا المفهوم الجديد للخلاص القائل بأن جميع طرق الحياة صالحة في جوهرها وأن العمل الإنساني المنتج والمثمر هو من الفضائل الدينية السامية الأساسية كان يتسق تماماً مع اتجاهات التطور التاريخي. هكذا حرر لوثر الإنسان من النظام اللاهوتي -الميتافيزيقي للأخلاق وأصبحت الأخلاق الدنيوية بالنسبة إليه شرطاً حقيقياً للخلاص الديني. فقد ترك المجال مفتوحاً من الناحية الأخلاقية لمثل أعلى اجتماعي دنيوي شامل قائم على الجهد والعمل والربح التجاري،الذي يمكن خدمة الله أفضل خدمة من خلاله .

لقد باتت الحياة المسيحية منظمة الآن حول قيمة العمل التي تميزت بها الرأسمالية الناهضة، من حرية اقتصادية ومعارضة لسلطة الدولة المطلقة والدعوة إلى التسامح. لقد كانت النتائج السياسية الناجمة عن الإصلاح الديني ليس أقل أهمية من النتائج الأخلاقية. إذ توطدت هنا سلطة الحكومات القومية المدنية في أن تكون صاحبة الأمر في تنظيم الكنيسة ضمن أراضيها واكتسبت مقداراً كبيراً من السلطة على الكنيسة. هكذا باتت السلطة الروحية تخدم في كل مكان أهداف السلطة المدنية، وقد أدى هذا الموقف برأي هـ. راندل، إلى الانتقال من تنظيم الدين للحياة الاجتماعية إلى تنظيم اجتماعي اقتصادي للحياة الدينية. إن استبدال المثل الأعلى لعالم مسيحي موحد ضعيف الارتباط بعضه ببعض يعمل لخدمة الله والإنسان بإرشاد من سلطة روحية هي الكنيسة، بمثل أعلى آخر قوامه دول مستقلة مدنية مطلقة السيادة في أراضيها، مسؤولة تجاه ذاتها، تجد ضمانة أفعالها في القوة والهيمنة والتنظيم للحياة الاجتماعية

والسياسية، كان متوافقاً إلى حد كبير مع هذا المنحنى السياسي الجديد للاهوت اللوثري ..

الخلاصة، أن قيامة لوثر - قياساً إلى زمانه - بدت في نتائجها الاجتماعية والسياسية دنيوية وراديكالية بصورة أشد من العديد من الحركات القومية الحديثة والرؤى السياسية المصاحبة لها، التي أعادت إنتاج أشكال من الأيديولوجيات المرعبة التي تزخر بها حياتنا المعاصرة ناهيك عن النماذج الأولى لخطابات الإصلاح الديني المتمثلة في إنجازات رواده الأوائل (محمد عبده، الأفغاني.. الخ). التي افتقرت إلى الخصوبة النقدية والتاريخية، ولنتذكر هنا أن مشروعهم الإصلاحي كان لا يزال يتمحور حول فكرة **الأمة الإسلامية الجامعة** أو **الوحدة الإسلامية**، التي تبتلع جميع الهويات الحداثية وتتخطى الاختلافات الثقافية والتاريخية القائمة لمصلحة دولة السماء .

إن أزمة العنف الديني، التي تعصف بحياتنا الراهنة، تضع تجربة الإصلاح الديني والتنوير في التاريخ العربي الحديث كله موضع تساؤل. فالأصولية المعاصرة التي عمدت الحقبة الأخيرة من زمننا بالنار والدم جعلت رهانها التاريخي متمثلاً في أن المجتمع برمته بات المطلوب رقم واحد لمقصلة التكفير والتدمير (حالة الجزائر أولاً، العراق أخيراً) عبر إدراجه في حقل المدنس- الفاسد. وتحول كفاحها المباشر ضد جاهلية الأمة الجديدة إلى شأن مقدس يتعين على كل فرد مسلم الالتزام به.

إن المرجعية الأيديولوجية، التي تجد فيها هذه الأصولية معظم عدتها اللاهوتية ولوازمها التكفيرية والحربية وتستمد منها وعيها التعبوي وعنفوانها لا تتعارض في أحسن الأحوال مع ما سمي بخطاب الإصلاح، بل عدته في أوقات عديدة ملاذاً أيديولوجياً لها.

ثمة مفارقة مميزة لا تزال تكتنف حيثيات الخطاب القومي العربي على هذا الصعيد، وتنبسط في متونه يتمثل في المماهاة بين الأمة والإسلام. هنا يتم تركيب العروبة على جذرها الماضوي الإسلامي مع التأكيد على البعد الأثنولوجي العرقي. والإسلام المعني ليس كل إسلام عموماً، إنما إسلام خاص مستمد من نمط سياسي- انقلابي متمذهب، هو إسلام الدولة القومية الأولى من وجهة النظر هذه، إنه الإسلام المؤرخ له والمعلن، وقد التقى أخيراً في مجرى الممارسة التاريخية بالوعي القومي الناشئ لدى الفئات المتقدمة واندغم معه بحيث أقصي من هذا الخطاب كل الأنماط المذهبية المكونة وأطيحت بالقراءات الأخرى المتنوعة والمحتملة للإسلام، ناهيكم بمكانة وأثر المعتقدات والديانات الأخرى كالمسيحية مثلاً. من هنا نفهم كيف تأسلم رجل من طراز ميشيل عفلق -نسغ ذاته عقيدياً- بعد لأي من المواعظ القومانية والعلمانية، رجل بدا له أن إيمانه القومي سيظل ناقصاً ويفتقر إلى الشرعية ما لم يعمده بتدين مميز وخاص .

بعبارات تالية ،أعرب الخطاب القومي عن وعيه لمفهوم الأمة وبشر بدعواه من خلال إسناد تحديد الأمة وإحالته على زمن الدولة الإسلامية العربية- الأموية في بدايتها وإرجاعه إلى روح الأزمنة الأولى في نقائها. على هذا النحو تؤكد الأمة ذاتها خارج حاضرها، وتتبرأ من محتواها الراهن وصلاتها الواقعية، حتى تكتسب وعيها لنفسها. وبعبارة أخيرة تتخطى شكلها الراهن بأن تتطهر وتتنسك للارتماء في حاضنة الروح الأولى .

تكشف هذه المفارقة عن أزمة مزدوجة الطابع ، فهي تعكس أولاً أزمة في علمانية الخطاب القومي ذاته، الذي لم يكن في أي وقت من الأوقات قادراً على مواجهة الاستلاب الديني الذي يخترق وعيه، كما يتجلى

ذلك في مفهومه عن الأمة، وإن ما تم طرحه بهذا الخصوص لم يكن سوى تأكيد لتصور الإصلاحيين عن المجتمع والأمة بعد أن تم نزع الشرعية التاريخية عن حاملة. ثانياً أن ما سمي بخطاب الإصلاح لم يكن سوى محاولة لإحياء التصور اللاهوتي الأنموذج لتنظيم المجتمع والتاريخ من موقع مواجهة تحديات الحداثة. ولم تكن استجابة الفكر القومي لهذا التصور أقل حماسة، فلم يتجاوزه إلا في عملية تخصيص هوية الأمة إثنياً وإبدال حاملها الاجتماعي. لقد استبدلت شرعية الدعوة إلى الأمة الإسلامية الجامعة بشرعية الدعوة إلى الأمة الإسلامية ذات الأصل والجوهر العربيين، التي اغتصبت في مرحلة سابقة من قبل العثمانيين، والمفكرون القوميون، إنما استدعوا تصور الإصلاحيين عن الأمة والتاريخ من أجل التأسيس النظري لوجود أمة عربية بعد الإسلام تجلياً أصيلاً لها .

إن لا جذرية الإصلاح الديني إزاء التاريخ والواقع ونظرته اللاإنسانية إلى الدين قياساً إلى التجربة اللوثرية (مثلا) تفوق في نتائجها، التي أوكلنا مرغمين على حصدها اليوم في مواعظ الإنشاء السياسي والقومي العربي، وزينة فتاوى تكفير كالتي أطلقها رجل من طراز ابن صلاح. إن أمة لا تزال تتطهر في إناء الإيمان العذب تفتقر إلى اليقين الذاتي بجدارتها التاريخية، وهي تريد تبرئة ذاتها من خطيئة حاضرها وآثامه. إن أمة لم تزل تنهمك بالبحث في السماء عن جدارتها، أو حتى تكتشف سر وجودها الوهمي، ويستوي لديها المستقبل بالماضي، لن تكون أقدارها أقل عبثية من حاضرها. على هذه الأمة إذن أن تطرد تاريخها الوهمي - الأسطوري، حتى لا تطردها الأوهام الذاتية والأساطير من التاريخ، حينها نصل إلى القول: **هنا رودوس اقفز هنا!**

٦- **قضية العولمة:** تثير موضوعة العولمة في الفكر العربي جملة أسئلة ومشكلات نظرية وعملية، لا يمكن الإحاطة بها دفعة واحدة. نحن

هنا لسنا إزاء قضية سياسية أو اقتصادية فحسب، وإنما نجابه لغز العالم الجديد الذي هو قيد التشكل بعد، ويتعذر علينا التكهن بالنتائج العملية والنظرية لهذا التغيير من موقع الفكر العربي. ولو حاولنا رصد صدى هذا المفهوم في الثقافة العربية الراهنة، باتجاهاتها المختلفة، وتتبعنا إيقاع هذا التحدي لوجدنا أنه يثير فزعاً في الأذهان وبلبلة. ورغم ما يبدو لنا من كثرة الدراسات العربية حول هذه الظاهرة وطبيعتها وآثارها في الآونة الأخيرة، إلا أن الذي يميز معظم تلك الدراسات هو غياب اليقين العلمي بشأن طبيعة العولمة وأسبابها ونتائجها وتأثيراتها، التي صارت تمثل تحدياً على المستويات الاقتصادية والثقافية والسياسية كافة .

لقد بلغت العولمة مبلغاً من الاتساع والانتشار بحيث طغت على جميع القضايا الأخرى واستحوذت على اهتمام أشد التيارات الفكرية والاتجاهات السياسية تبايناً. وباتت موضوعاً مركزياً لشتى العلوم الاقتصادية، والسوسيولوجية، بل قل، إنها أصبحت بحسب تعبير فندرستون ولاش، بمثابة الإطار المرجعي، لكل الدراسات الاجتماعية والإنسانية .

يظهر مفهوم العولمة برأي السيد ياسين في أدبيات العلوم الاجتماعية كأداة تحليلية لوصف عمليات التغيير في مجالات مختلفة.. وهناك إجماع بين المراقبين للحياة الدولية على أن هذه العمليات والأحداث والأنشطة في عالم اليوم لها بعد كوني دولي متزايد. والواقع أن العولمة هي في سبيلها لاكتساح مجالات الإعلام والاقتصاد والثقافة وتتجه بقوة نحو مجالات السياسة والأمن. ويترتب على ذلك نتائج واسعة وعميقة تتصل بسيادة الدول واقتصاداتها الوطنية وهوياتها الثقافية، مع الأخذ بالحسبان أن هذه النتائج تختلف من مجتمع إلى آخر، تبعاً لدرجة إسهامه واندماجه وتفاعله مع هذا التغيير الشامل.. ولعل التقليل من هذه النتائج أو الآثار أو التهويل بهذا الخصوص من موقع الرفض أو القبول، سواء بسواء لا

يفيدان في الإدراك الصحيح لهذه الظاهرة التي تتسم بالعمق والشمولية ودينامية الإيقاع ..

الأسئلة التي أثارتها العولمة غدت هواجس أيديولوجية ومعرفية في آن، بالنسبة إلى الفكر العربي منها ما هو خاص ومنها ما هو عام. لكن السؤال الأبرز يتعلق بطبيعتها، هل هي حركة موضوعية حتمية لا خيار أمام اندفاعها؟ أم هي مجرد سياسة ذاتية يمكن مواجهتها والتصدي لها؟ أم هي مجرد خرافة سياسية وأيديولوجية ضرورية، مستعيراً تعبير بول هيرست؟ وهل تعني هيمنة رأسمالية في شكل جديد على المجتمعات البشرية؟ وهل التغيرات الراهنة هي بلا مقدمات أو بلا سوابق. وتمثل نقلة نوعية وجديدة بالطلق؟ وهل نحن عاجزون حقاً، إزاء هذه السيرورات الكونية، التي يتعذر السيطرة عليها كما يبدو؟ ما الذي يجري حقاً تحت سطح الظواهر والتصورات الهائلة، التي يكتفي خطاب العولمة السائد في الغرب والشرق بتعدادها وتكرارها ومجرد وصفها، كما يتساءل صادق جلال العظم؟ من خلال هذا السؤال الرئيس يمكن استنباط حزمة أسئلة أخرى فرعية تتصل بآثار هذه الظاهرة ونتائجها. من قبيل ما معنى العولمة مادام آدم سميث وماركس ولينين... الخ كل هؤلاء قد نوهوا بالطابع العالمي أصلاً للنمط الإنتاجي الرأسمالي؟ ما الذي يميزها نوعياً عن الأنماط والنماذج الاقتصادية ـ الاجتماعية الأخرى؟

وتثار في الفكر العربي، مشكلة أزمة الدولة القومية ومستقبلها في ظل العولمة وتأثيرها في مفهوم فكرة السيادة الوطنية وتطبيقاتها، ومن ناحية أخرى يثور النقاش حول دور الدولة في ظل العولمة الاقتصادية. يمضي السيد ياسين في القول: هنالك تجليات سياسية للعولمة من أبرزها سقوط الشمولية والسلطوية، والنزوع إلى الديموقراطية والتعددية السياسية واحترام حقوق الإنسان، وفي هذا الصدد تبرز عدة أسئلة: هل هناك

نظرية وحيدة للديموقراطية هي الديموقراطية الغربية، أم إن هناك صياغات أخرى متأثرة بالخصوصية السياسية والثقافية للمجتمعات في العالم؟ وهل هناك إجماع على احترام مواثيق حقوق الإنسان، أم هناك نزعة لدى بعض الدول للدفع بالخصوصية الثقافية لمنع تطبيق مواثيق الإنسان العالمية؟

هاجس الخصوصية هو الأشد حضوراً في وعي الفكر العربي لمخاطر العولمة، وشكل المناهضة الذي يتخذها بدعوى الدفاع عن الاستقلالية والخصوصية القومية والهوية، ليس إلا أبرز تجليات موقفه من العولمة والأهم. وقد عبر عن هذا الموقف تيار رافض للعولمة في مؤتمر العولمة وقضايا الهوية الثقافية الذي نظمه المجلس الأعلى للثقافة في مصر في الفترة من ١٢ - ١٦أبريل ١٩٩٨ من خلال عدد من الباحثين والمثقفين العرب المعروفين بتبنيهم الاتجاه الماركسي. وقد توالت الندوات العلمية والأبحاث والدراسات بهذا الخصوص في السنوات الأخيرة. لعل أهمها الحوار السجالي والنقدي بين سمير أمين وبرهان غليون، الذي نشر تحت عنوان (ثقافة العولمة وعولمة الثقافة - دمشق ١٩٩٩). يلخص السيد ياسين هذا الأمر بقوله، من المخاوف، التي أظهرتها بعض الكتابات العربية الخشية من غزو العولمة، بموجاتها المتدفقة للهوية العربية، والمشكلة في إبراز هذه المخاوف مزدوجة: أولاً، ليس هنالك دليل على أن اتجاه العولمة بالضرورة يهدف إلى محو الهويات الثقافية المتعددة، ذلك أن العولمة ليست بحاجة بالضرورة إلى فرض نظام ثقافي موحد على كل أنحاء العالم ومن ناحية أخرى، لأن هنالك استحالة أمام كل من يخطط لمحو التعدد الثقافي العالمي.. والمشكلة الثانية أن الحديث عن الهوية أياً كانت، عادة ما يصاغ في عبارات فضفاضة تفتقر إلى الدقة والتجريد.. والأهم من ذلك كله أن الحديث يتم حول الهوية العربية، كأن هنالك إجماعاً أو اتفاقاً على محتواها،

حقيقة سماتها البارزة، وهذا ليس صحيحاً على وجه الإطلاق. فهناك صراع ثقافي دائر ومحتدم بين جماعات سياسية وثقافية عربية شتى حول الهوية العربية .

يقول الكاتب السوري محي الدين اللاذقاني بصدد موضوع الهوية: لقد أسرفنا في العالم العربي في الهجوم على العولمة قبل أن تصل، وحفرنا كافة المتاريس اللازمة للدفاع عن الهوية العربية وصد هجمة جحافل الغزو الثقافي القادم، دون أن نسأل أنفسنا إن كانت تلك الهوية موجودة فعلاً، أو نتأكد في حال وجودها من أن العولمة قادمة لمحوها مع غيرها من الهويات المحلية في دول الأطراف لصالح مركز لا يقبل إلا أن يكون كل من في العالم على شاكلته. وقد حسمنا الموضوع على هذه الجبهة دون أن نترك أي هامش لاحتمال أن تكون العولمة نصيرا للتنوع الثقافي .

هذه الأسئلة والمناقشات وغيرها هي التي صاحبت وتصاحب عادة تعاطي الفكر العربي مع قضية العولمة، ومن الضرورة بمكان التقصي عن النماذج الهامة للأجوبة التي قدمها في هذا السياق، وهي وإن تباينت من مفكر إلى آخر واختلفت فإنها تعدّ تعبيراً خاصاً عن علاقات هذا الفكر الفعلية بعصره وعن وعيه لقضاياه. إلى جانب ذلك فإن الأسئلة التي صاغها هؤلاء وطرحوها تعكس درجة استجابة فكرهم للقضايا العالمية، من موقع خصوصية هذا الفكر بالذات ..

تعد دراسة صادق جلال العظم، التي قدمها كورقة بحث تحت عنوان **ماهي العولمة؟** في الندوة التي نظمتها في تونس في الفترة ١٧-٢١ تشرين الثاني ١٩٩٧ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ونشرت في مجلة الطريق، تموز-آب ١٩٩٧ بيروت، من الدراسات العربية الرائدة في تصديها لفهم ظاهرة العولمة وتفسير طبيعتها. يلاحظ العظم في دراسته، أنه حتى منتصف القرن الماضي ظلت عالمية نمط الإنتاج الرأسمالي

مقتصرة في الغالب على دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والاستيراد والتصدير مع بقاء دائرة الإنتاج ودورتها في دول المركز الأصلي.

فالعولمة من هذا المنظور هي وصول نمط الإنتاج الرأسمالي عند منتصف القرن العشرين تقريباً إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج ذاتها. أي إن ظاهرة العولمة، التي نشهدها هي بداية عولمة الإنتاج والرأسمال الإنتاجي وقوى الإنتاج الرأسمالية، وبالتالي علاقات الإنتاج الرأسمالية، ونشرها في كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلي. ودولة العولمة بهذا المعنى هي رسملة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط. بعبارة أخرى إن ظاهرة العولمة التي نعيشها، الآن هي بداية نقل دائرة الإنتاج الرأسمالي، إلى هذا الحد أو ذاك، إلى الأطراف بعد حصرها هذه المدة كلياً في مجتمعات المركز ودوله.

إن هذه النقلة النوعية تعني عولمة دائرة الإنتاج ذاتها ونشرها في كل مكان مناسب تقريباً على سطح الكرة الأرضية من ناحية، وإعادة صياغة مجتمعات الأطراف مجددا في عمقها الإنتاجي هذه المرة، وليس على سطحها التبادلي التجاري الظاهر فقط.

يضيف **العظم**: إن عالمية الإمبريالية ، التي أعطانا **لينين** تحليلها الكلاسيكي بقيت ضمن حدود عالمية دائرة التبادل والسوق وتداول السلع .. الخ هذا بالنسبة إلى المركز، أما بالنسبة إلى الأطراف فيستعير **العظم** المفهوم الذي استخدمه المفكر اللبناني **مهدي عامل** في حقل دائرة التبادل وهو نمط الإنتاج الكولونيالي، بوصفه حصيلة اختراق دائرة التبادل الرأسمالي في المركز وعلاقاتها ومبادلاتها بواسطة النقد للتشكيلات ما قبل الرأسمالية. وعليه يرى **العظم** أن اعتقاد **لينين** بأن الإمبريالية هي

أعلى مراحل الرأسمالية كان خاطئاً. على اعتبار أن عالمية دائرة التبادل ليست أعلى مراحل الرأسمالية بالفعل، وأن النقلة التي تنطوي على عولمة دائرة الإنتاج أخذت تتشكل في هذا الوقت مرحلة أعلى منها، أهم وأعمق. وأيضاً أخطأت روزا لوكسمبورغ بعدِّها نهاية شمولية دائرة التبادل بداية انهيار الرأسمالية لأن الأخيرة تصل إلى أقصى حد من التوسع الممكن، وبذلك تصل إلى استحالة الامتداد والمزيد من التراكم. ومن هنا لا يجازف العظم بالقول: إن العولمة هي أعلى مراحل الإمبريالية ..

إن العولمة في نظره هي شيء آخر ومرحلة نوعية تماماً. لذلك يدعو إلى إعادة النظر في نظرية التبعية على ضوء هذه النقلة الممثلة بعالمية دائرة الإنتاج وتصنيع الأطراف حتى نتمكن من التعامل بجدية مع هذه النقلة النوعية في تاريخ الرأسمالية .

يحاول العظم، تقديم تعريف عام وأولي للعولمة: بأنها حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ.. وبأخصر القول العولمة هي تسليع كل شيءٍ، إنها أممية رأس المال على الأصعدة والمستويات كافة. وهي تعني أيضاً انتصار نمط معين من أنماط الملكية ونمط معين من السيطرة على وسائل الإنتاج وسيادة نمط معين من التحكم بقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والتبادل والتوزيع. إنها انتصار لمبدأ معين من إنتاج الثروة وتوزيعها في كل مكان على سطحٍ الكرة الأرضية .

إن هذه النقلة النوعية تعني -في رأيه- أولاً، الانتقال المتصاعد والمتسارع إلى الاستثمار المباشر الأجنبي في حقول الإنتاج الصناعي وملاحقه، مع الميل كذلك إلى الإنتاج لا في المركز وحسب، وإنما في دول الأطراف أيضاً، وقد استطاعت الرأسمالية عبر هذه المرحلة اختراق دائرة الإنتاج في الأطراف ذاتها.. وتعني ثانياً، تصدير الإنتاج وتدويله وعولمته

وهـذا يسـتحيل بـدون ثـورة الاتصـالات وثـورة المعلوماتيـة والفـاكس والكمبيـوتر... الخ ومن هنا يقول **العظم**: إذا كان الرأسمـال المـالي هـو التوسع الإمبريالي في المرحلة التي قدم كل من **لينين** و**روزا لوكسمبورغ** و **hilferding** و**بوخارين** وغيرهم تحليلها الكلاسيكي، فإن رائد التوسع الإمبريالي العولمي اليوم هو الرأسمال الإنتاجي الصناعي ذاته... وتعني **ثالثاً**، في المركز وبالنسبة إلى دول المركز الاستفادة القصوى من الأسواق الواسعة والعميقة الآخذة في التشكل في بلدان الأطراف، وخاصة حول مراكز الاستثمار الإنتاجي الجديد وحول دوائر نفوذه.. **رابعاً**، تعني العولمة في المركز تحولاً في نمط استغلال الأطراف باتجاه الاستغلال بمعناه الرأسمالي الكلاسيكي... **خامساً**، في ضوء ما سبق يقترح الكاتب مراجعة نظرية لمسألة مكونات الإنتاج وعوامله في الاقتصاد الكلاسيكي. ليضيف على عوامل الأرض ورأس المال والعمل عاملين آخرين هما الطاقة والبحث العلمي .

يبحث **العظم** في العولمة وآثارها في الأطراف، مع تأكيده أن عملية العولمة -وفقاً لتحليله -تتم كلها بقيادة المركز ورساميله ودوله ومؤسساته، وفي ظل هيمنته وتحت سيطرته. ولا تعني إبدالاً في الأدوار وتكافؤاً بين دول المركز والأطراف وظيفياً. وهذا يعني أنها - العولمة - لا تسمح بتنمية حقيقية ومعالجة جديدة لمشكلات التخلف في بلدان الأطراف إلا ضمن حدود معينة وشروط خاصة، أي إنها لا تقدم ضمانات أكيدة لحدوث تنمية حقيقية. فهذا يتوقف أيضاً في جانب كبير على سياسات هذه البلدان وقراراتها ومستوى نضجها. ثم يستعرض آثارها في الأطراف، حيث تميل العولمة إلى تصفية أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، لمصلحة النظام الرأسمالي وشروطه. تعاظم الكتل البشرية في الأطراف وازدياد استهلاكها والميل إلى تحويل المنتجين المباشرين في هذه البلدان الطرفية

إلى عمال مأجورين. تعاظم البطالة بجميع أشكالها وأنواعها، تعميق التشيؤ والانخلاع الاقتصادي وتحويله إلى فضيلة قصوى، تحول الأطراف إلى حاويات ديموغرافية أكثر تلوثاً بالأمراض الاجتماعية والبيئية. ازدياد الميل إلى اكتساب المعارف والمعلومات والمنجزات التقنية والعلمية.

يؤسس المفكر المصري والاقتصادي المعروف سمير أمين أطروحته عن العولمة على نقاط عدة. أولاً، إن الرأسمالية برأيه قد أنتجت بالفعل منذ نشأتها قبل قرون خمسة عالمية أو (عولمة) مرت بمراحل متتالية، وتعمقت حتى دخلت خلال العقود الأخيرة في عصر جديد من حيث الكيف. ثانياً، إن التوسع الرأسمالي على الصعيد العالمي قد ظل خلال تاريخه الماضي- وسيظل في المستقبل المنظور-قائماً على تناقض متصاعد بين مراكزه وأطرافه، أي ظل يتسم بطابع استعماري تجلى في استقطاب متواصل ومتزايد. ثالثاً، إن عالمية الرأسمالية قد رتبت بدورها ثقافة سائدة عالمياً، ذات طابع رأسمالي وليس (غربياً) أن يطلق عليها اسم (ثقافة العولمة). بحيث يعاد تكوين الخصوصيات المحلية على نحو تغدو لا معنى لها إلا من خلال فهم علاقتها بهذه الثقافة المعولمة الحاكمة. رابعاً، إن الاستقطاب في أمور الحياة الاقتصادية والسياسية للأمم هو المصدر الحقيقي للقلق الذي تعاني منه شعوب الأطراف. وفي المجال الثقافي والحضاري، وبما أن العولمة الاقتصادية والسياسية هي عولمة مبتورة، فإن ثقافة العولمة هي بدورها مبتورة الطابع، قائمة على تناقض داخلي يترتب عليه القلق والاضطراب المعنيين هنا. خامساً، إن الرأسمالية لا تمثل نهاية التاريخ، ولا بد من إحلال نظام آخر محلها، أكثر تقدماً، يتيح تجاوز حدودها التاريخية، ألا وهو ذلك الاستقطاب المحيث لانتشارها على صعيد عالمي. ولن يتحقق هذا التجاوز من خلال (عودة إلى الماضي)، السابق على العولمة الرأسمالية، بل من خلال تطوير العولمة نفسها. سادساً. إن إقامة عولمة بديلة تفترض

أيضاً، في المجال الثقافي، إنتاج ثقافة عالمية بديلة يطلق عليها سمير أمين اسم (**عولمة الثقافة**) بحيث تجد الخصوصية مكاناً جديداً في هذه المنظومة الكلية، علماً بأن الخصوصية الموجهة نحو المستقبل، المقصود هنا تختلف من حيث الجوهر عن الخصوصية الموروثة من الماضي .

إن العالم - برأي سمير أمين -يواجه الآن موجة ثالثة من التوسع الاستعماري، بزغت ملامحه في أعقاب انهيار النظم السوفياتية والوطنية الشعبوية في العالم الثالث. فالعولمة بهذا المعنى ليست ظاهرة حديثة في تاريخ الرأسمالية، بيد أنها دخلت بالفعل في مرحلة جديدة من تطورها وتعمقها في العقدين الأخيرين. ما الذي يميزها إذن عن الأنماط أو الأشكال السابقة للرأسمالية؟ يعتقد سمير أمين أن الإمبريالية، هي مرحلة دائمة في الرأسمالية إنها منذ البداية ملازمة لتوسعها. لكننا نبدو ملزمين اليوم بإعادة التفكير في مسألة الإمبريالية، بعد العودة إلى الليبرالية المعولمة، والتحاق الاشتراكيات- الديموقراطية الأوروبية بمقولاتها، وتجدد الهجوم الأمريكي للسيطرة والحروب المتلاحقة في العالم. والسبب هو أن دول الثلاثية المركزية (الولايات المتحدة، أوروبا، اليابان) تشكل كتلة متراصة في الظاهر، تقودها واشنطن بلا منازع سواء على مستوى إدارة العولمة الاقتصادية الليبرالية، أو مستوى الإدارة السياسية والعسكرية للنظام العالمي ..

السُؤال الذي لا مفر من الإجابة عنه هو معرفة ما إذا كانت التحولات المشار إليها تعكس تغييراً نوعياً دائماً - **تحول الإمبريالية من صيغة الجمع إلى الجماعية** بصورة نهائية -أم إذا كانت مجرد تغيير ظرفي؟. يعتقد سمير أمين أن علاقات السببية انقلبت في معادلة **الوطني / العالمي**. في الماضي كانت القوة الوطنية تتحكم بالحضور العالمي أما اليوم فالعكس هو الذي يحصل. انطلاقاً من ذلك، تمتلك المؤسسات العابرة للقوميات

مصالح مشتركة في إدارة السوق العالمية، أياً كانت جنسياتها. وتتراكب هذه المصالح مع النزاعات التجارية والدائمة التي تحدد كل أشكال المنافسة الخاصة بالرأسمالية .

لقد أصبحت **الإمبريالية جماعية** فعلاً في بعدها الاقتصادي، ويعد هذا بنظره، **تحولاً نوعياً ثابتاً**. والخيار المزدوج في إدارة جماعية للسوق العالمية، وبالتالي للنظام السياسي العالمي، ليس خياراً ظرفياً، وإنما يعكس تشكل المصالح المشتركة للرأسمالية العابرة القوميات، وكل الشركاء في الثلاثية. وممارسة الهيمنة الأمريكية، التي تندرج في هذه اللوحة الجديدة، لا تهدف إلى الدفاع عن مصالح الولايات المتحدة وحدها، بل المصالح الجماعية للثلاثية .

ليس التحول النوعي، المشار إليه هنا، مرادفاً **للإمبريالية العليا** والسبب، أنه يترك بلا حل كل مسألة الازدواجية بين البعد الاقتصادي والبعد السياسي في النظام. الاقتصاد معولم، لكن الدول (بالجمع) تظل الإطار الرئيس للحياة السياسية. هذا تناقض جديد. في المراحل السابقة من تاريخ الرأسمالية كان الإطار الوطني يحدد حقل امتداد النشاط الاقتصادي والسياسي في آن معاً، حتى وإن كان هذان الجانبان، كلاهما، يندرجان في نظام اقتصادي وسياسي معولم. ولم يخفت هذا التناقض الجديد، بل هو مدعو للتفاقم.

كل المشاهد التي تقترح للقرن الواحد والعشرين، إدارة قائمة على مبادئ الإمبريالية الجماعية والليبرالية الاقتصادية المعولمة، وعاملة في نطاق سياسي تحدد الهيمنة الأمريكية، أو تقاسم النفوذ بين شركاء الثلاثية، هي مشاهد مرفوضة من شعوب الأطراف كما يرى **سمير أمين**. إن العولمة الرأسمالية كانت دائماً، وستبقى مرادفاً للإمبريالية، بمعنى أنها انتشار ينتج ويفاقم، بلا توقف تناقض المراكز والأطراف بوساطة منطقه الداخلي

الخاص ذاته. ومن هنا لا يملك التوسع الرأسمالي العالمي فضيلة فتح إمكانية اللحاق أمام المتأخرين، بل يغلق أمامهم سبل التنمية، التي تتيح لهم إعادة بناء أنفسهم على صورة المتقدمين .

يشير سمير أمين إلى أن التطور العام للرأسمالية المعولمة قد أدى إلى تبلور وسائل جديدة للهيمنة على صعيد عالمي، يطلق عليها اسم **الاحتكارات الخمسة الجديدة وهي:**

١- احتكار التكنولوجيا الحديثة.

٢- احتكار المؤسسات المالية ذات النشاط العالمي.

٣- احتكار القرار في الحصول على الموارد الطبيعية واستخدامها على صعيد المعمورة، والتحكم في خطط تنمية هذه الموارد. والتلاعب بأسعار الخامات، بل وأحياناً الاحتلال العسكري للمناطق الغنية بهذه الموارد.

٤- احتكار وسائل الإعلام على صعيد عالمي.

٥- احتكار الوسائل العسكرية التي تتيح التدخل (من بعيد) دون الخوض في عمليات حربية طويلة ومكلفة بشرياً. إن هذه الاحتكارات الخمسة تعمل معاً، وتعطي مضموناً لقانون القيمة المعولمة ..

انطلاقاً من رفض فكرة الحتمية بشأن قوانين التاريخ، لا ينظر الباحث إلى قوانين التوسع الرأسمالي على أنها تجليات لقوة شبه فوق الطبيعة تفرض نفسها على المجتمع . فلا يقبل بوجود الاتجاهات المحيثة للتوسع الرأسمالي من جانب وبين نزعات مقاومة القوى الاجتماعية، التي لا تقبل ما يترتب على الاتجاهات الأولى من نتائج. فالتاريخ الحقيقي هو في نهاية الأمر نتاج هذا التضاد والصراع بين منطق التوسع الرأسمالي ومنطق المقاومة التي تتصدى للرأسمالية. طبقاً لهذا المنهج يناقش سمير أمين النتائج الملازمة لهذا التغيير والآثار المترتبة عليه .

تتسم لحظة التغيير الراهنة في بعدها السياسي بتآكل قدرة الدولة الوطنية على إدارة الاقتصاد المحلي. إلا أن العولمة في حد ذاتها لم تلغ وجود الدولة، فينتج عن ذلك تناقض جديد. وفي برأيه، فإن الرأسمالية لن تكون قادرة على التغلب عليه. الرأسمالية ليست نظاماً اقتصادياً فقط، إنها نظام كلي لا فصل فيه بين الاقتصاد والسياسة. أي في وجود الدولة يتجلى التناقض الجديد في الرأسمالية المعولمة، في اختفاء التلاؤم بين مجال عمل قوانين تراكم رأس المال، وهو مجال أصبح عالمياً، وبين مجال الإدارة السياسية والاجتماعية التي لا تزال محكومة قطريا .

من جانب آخر، تتميز اللحظة بالضعف الظاهر لفعالية سيادة الدولة (وبالتالي تآكل مشروعيتها). ويسلم سمير أمين بأن الوعي الإنساني قد تطور إلى حد لم يعد مبدأ السيادة الوطنية المطلقة مقبولاً بعد، حتى يتيح هذا المبدأ لنظام محلي ما الحق في أن يفعل ما يشاء مع الأفراد والشعوب، الذين يقعون تحت حكمه، فينكر حقوقهم، ويعد هذا التطور هو أحد الجوانب الإيجابية لعولمة الثقافة... السؤال الهام هنا هو: كيف نعالج التناقض المحتمل بين مبدأ السيادة الوطنية ومبدأ احترام حقوق الإنسان والشعوب؟ علماً أن الموقف السليم في تقديره يفترض احترام المبدأين، فلا ينبغي أن يلغى أحد الطرفين .

لكن السؤال يظل قائماً: من له حق التدخل من أجل الدفاع عن الأفراد والشعوب المضطهدة؟. يرفض الباحث الاستراتيجيات الأمريكية أو استراتيجيات حلف الناتو بهذا الخصوص، لأنها تندرج في سياق الهيمنة الجديدة على العالم وعسكرته. إذ يستحيل اليوم، إدارة النظام الإمبريالي الجديد سلمياً، بواسطة الوسائل الاقتصادية، التي يحوزها الرأسمال المسيطر وحده. وسيغدو ذلك أكثر استحالة في المستقبل، لذلك يصبح اللجوء إلى العنف السياسي، ومن ثم التدخل العسكري، مدعواً لتلبية

وتحقيق تلك الأهداف، التي توظف لأجلها شعارات الديموقراطية وحقوق الإنسان والشعوب من أجل إضفاء المشروعية على تلك الأهداف. فالولايات المتحدة، هي القوة المهيمنة الوحيدة. برأي بول هيرست، بمعنى أن قوتها العسكرية وحدها تستطيع أن تضمن ألا تستطيع أي دولة أخرى استخدام جبروتها السياسي لتغيير بنية الاقتصاد العالمي. وبهذا المعنى يمكن للعهد الأمريكي أن يستمر، وتظل الولايات المتحدة القوة، التي تحتكر في ذاتها شرعية الإرادة الدولية .

لا تستقل مناقشة سمير أمين لمسألة الهوية والخصوصية عن هذا المنظور. فهو يرى أن النظريات التي تكرس ثبات الخصوصية الثقافية خادعة تنطلق من مصادرة زائفة ترى في التباين والاختلاف على أنهما يمثلان القاعدة، في حين تعد تجليات التشابه ناتجاً عرضياً وطارئاً، ثم على أساس هذه الثنائية تطرح ثبات الخصوصيات. إن النزعة الثقافوية هذه تخدم أهداف الاستعمار برأيه، فالخطابان الاستعماري والثقافوي يسيران جنباً إلى جنب دون تناقض بينهما. فالثقافوية المضادة ظاهرياً تشارك . وهي تتخذ في العالم الثالث المعاصر أشكالاً مختلفة، منها بالأخص الشكل الديني المزعوم في العالم الإسلامي . خطاب المركزية الغربية في الأساس، إذ ترى أن الثقافات متباينة بشكل جوهري عبر التاريخ، وبهذا الاعتبار هي ليست سوى مركزية أوروبية معكوسة. ويبقى خيارها الوحيد ممثلاً في الدعوة لتجميد تطور المجتمع وتقدمه، وهي دعوة يتعذر تنفيذها بالفعل، الأمر الذي يفرض بدوره الالتجاء إلى الكذب في الممارسة السياسية والمناورة. فالنظم الثقافوية مضطرة إلى أن تقول شيئاً وأن تفعل شيئاً آخر. إن وظيفتها الحقيقية كما تبدو هنا هي إدارة الأزمة، فتقبل في واقع الأمر الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي بشروطه، ومن جانب آخر تدعي أنها مستقلة بل ومعادية لهذا النظام. إيران تقدم مثالاً قاطعاً

هنا على هذا التناقض بين القول والفعل. إذ تتحول جميع القيم الثقافوية المعلنة لديها في هذه الظروف إلى مجرد طقوس فارغة. ألا يعلم الجميع أن الفساد الذي يسود إيران، لا يقل عما هو عليه الأمر في أسوأ النظم (غير الدينية) رسمياً .

تأتي آراء الكاتب السوري برهان غليون كرد على أفكار سمير أمين ومناقشة له. وبالمقارنة معه، يبدو الباحث السوري أكثر تفاؤلاً وحماساً. فالعولمة من وجهة نظره تبشر بمرحلة جديدة للتنظيم العالمي الإنساني، تمثل نقيض المرحلة السابقة التي نحن بصدد الخروج منها. ويعني مرحلة الدولة القومية، والانكفاء على الحدود السياسية للدولة كإطار جغرافي للتثمير المادي والروحي عند الجماعات البشرية عموماً. فالمضمون الرئيس للعولمة كما نعرفها اليوم هو أن المجتمعات البشرية، التي كانت تعيش كل واحدة في تاريخيتها الخاصة، وحسب تراثها الخاص ووتيرة تطورها ونموها المستقل نسبياً، على الرغم من ارتباطها بالتاريخ العالمي، قد أصبحت تعيش في تاريخية واحدة وليس في تاريخ واحد. فهي تشارك في نمط إنتاج واحد يتحقق على مستوى الكرة الأرضية، وهي تتلقى التأثيرات المادية والمعنوية ذاتها، سواء تعلق ذلك بالثقافة وما تبثه وسائل الإعلام الدولية، أو بالبيئة وما يصيبها من تلوث، أو بالأزمات الاقتصادية أو بالأوبئة الصحية، أو بالمسائل الاجتماعية والأخلاقية، مثل الجريمة وتهريب المخدرات وتكوين الدعارة الطفولية على الإنترنيت وغيرها .

يشير غليون إلى ثلاثة أشكال من اندماج المنظومات الرئيسية في ظل الرأسمالية المعلومة. المنظومة الأولى هي المنظومة المالية، الثانية هي المنظومة الإعلامية والاقتصادية، والثالثة هي المنظومة المعلوماتية التي تجسدها بشكل واضح شبكة معلومات الإنترنيت. وفي حقيقتها لا تشكل العولمة إلا صيغة جديدة من صيغ مركزة العالم حول قطب واحد. وما يميز

هذه الصيغة عن الصيغ السابقة هو ديناميتها الناجمة عما تقدمه لها ثورة المعلوماتية من كثافة المبادلات وسرعتها مع الأطراف .

أمام هذا الواقع ، يطرح الباحث السؤال التالي عن طبيعة هذه الحركة، هل هي موضوعية وحتمية وبالتالي مفروضة علينا لا خيار لنا فيها؟ وهل بوسعنا تجنبها، وهل لنا مصلحة في ذلك؟ هذا السؤال يعكس طبيعة المكانة التي يحتلها العالم العربي في نظام العولمة الجديد. ويعني بها موقع الهامشية الكاملة أو شبه المطلقة. فهو بالفعل لا يتأثر كثيرا إذ رفضها لأنه أساساً ليس عضواً في المنظومة العالمية التي تكونها، بل ولا حتى في المنظومة العالمية المندمجة الرأسمالية والتقنية والعلمية. لكن هذا الرفض لا يمكنه من الإبقاء على حظوظ أكبر للاحتفاظ بمواقعه التراتبية الدولية، ولكن بالعكس ستكون نتيجته الاستبعاد المتزايد من دورة الإنتاج والاستهلاك الدولية، أي من سيرورة التطور الواقعية .

إن تأكيد الجانب أو البعد الموضوعي للعولمة لا ينفي دور البعد الذاتي . فالأول يحدد شروط العمل والفعل الإنسانيين لكن لا يلغيها. إن الوعي الذاتي الإنساني بهذا الجانب الموضوعي يتيح إمكانية التأثير الفاعل فيها. من هنا تبرز أهمية فهم الجانب التقدمي الذي يقبع خلف سيرورة العولمة، وادراك منطق هذا المسار التاريخي الجديد. إننا في هذا الموضوع خاضعون لتحولات دولية لا طاقة لنا في تعديل اتجاهها. إن حمل العولمة لمشروع هيمنة عالمية لا يبرر رفضها، ولا البقاء خارجها، فهذه ليست أول مرة يعرف فيها العالم عصر الهيمنة الدولية. ثم إننا لسنا بصدد الاختيار بين منظومة دولية هيمنة ومنظومة تحررية شاملة، ولكننا بصدد الانتقال بكل بساطة من نظام علاقات دولية إمبريالي شبه استعماري بغيض ، نحو نظام علاقات دولية جديد قائم على هيمنة عالمية تعطي للدول الكبرى الأرجحية في توجيه سيرورات التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية

والثقافية. أي إننا ببساطة أمام تحول في شروط السيطرة والهيمنة الدولية، والمهم في هذا أن نفهم آليات هذه الهيمنة الجديدة وأن نسعى بكل إمكانياتنا إلى تغيير أو تعديل أثرها علينا .

لا ريب في أنه لا يمكن فهم المرحلة الجديدة من الدمج العالمي- من وجهة نظر الباحث - إلا بوصفها استمراراً وتعميقاً للمرحلة السابقة الإمبريالية وما طورته من آليات لضمان التبعية. فهي استمرار لها بطرائق أخرى. إلا أنها بالمقابل تفتح فرصاً هائلة لتحرر الإنسانية بما تتيحه من تفاعل بين مختلف مكوناتها، وما تعمل على تحريره من علاقات وطاقات، وعلى تجاوزها من محابس أصبحت تشكل أكبر عائق أمام تقدم الشعوب العربية. وليس هنالك شك في أن التدفق الحر للقيم والمنتجات والمعلومات والأفكار والمخترعات يقدم لكل فرد على مستوى الكرة الأرضية فرصاً استثنائية للتقدم والازدهار المادي والنفسي. لكن الفرص الجديدة، التي تفتحها العولمة للتحرر والحرية ليست تلقائية ولا متاحة للجماعات والأفراد كافة، والعولمة لا تعني أن جميع الأفراد والبشر على وجه البسيطة، سوف يندمجون في الشبكات المالية والمعنوية والثقافية المعولمة، وبمستوى واحد. إن حقيقة ارتباط العولمة بالتحرر و الانعتاق تخفي واقع اقتصار هذا التحرر حتماً على فئات محدودة من الناس، يستقطبون وسوف يستقطبون جزءاً متزايداً من الموارد لصالحهم. إذ حتى في البلدان الصناعية الغنية سوف يزداد النزوع إلى الاستقطاب الاجتماعي والتفاوت العميق وتوزيع الثروات المادية والمعنوية. لكن الاستقطاب الأساسي في هذا الوقت ينحو إلى أن يكون بين طبقات اجتماعية مندمجة على امتداد الكرة الأرضية لا بين طبقات ذات طبيعة أو صفة وطنية .

العولمة بخلاف أشكال الهيمنة السابقة، تهدف إلى خلق نمط جديد من السيطرة الثقافية. وفي اعتقاد الباحث، فإن الهيمنة الجديدة تراهن

على بناء نمط متميز لحياة النخب وتفكيرها يسمح بفصلها عن الكتلة الرئيسية من السكان ودمجها في دائرة الثقافة والاستهلاك الخاص بها. إنها تقوم على خلق رأسمال ثقافي ورمزي مستقل، وثقافة نوعية للنخبة العالمية الجديدة تربط بين أفرادها، هي ثقافة كسموبوليتية. إن نزع النخب من ثقافاتها الوطنية لا يعني إعدادها للاندماج في ثقافة النخبة العالمية الحاملة للعولمة فحسب، ولكنه يعني أكثر من ذلك تخفيض الثقافات الوطنية إلى مستوى الثقافات الشعبية، أي التواصلية، وإبعادها عن حقول السلطة الناجعة السياسية والاقتصادية والعلمية. ومن وراء ذلك نزع السلطة السياسية والاقتصادية والرمزية عن المجتمعات وإعدادها للدخول في فلك ما يسميه بالإمبراطورية العالمية .

يتساءل غليون: هل نحن في اتجاه تكوين ثقافة عالمية واحدة، تخضع للتمايز في داخلها بين ثقافة شعبية وثقافة طبقية سائدة نخبوية، أم اتجاه صراع بين ثقافة نخبوية مسيطرة، مرتبطة بسيرورة العولمة، وثقافات وطنية محتفظة بديناميكيتها، ومستمرة في مقاومة ثقافة العولمة؟

نحن نبدو إزاء عمليتين متوازيتين معاً برأي الباحث، تتبع الأولى خط نشوء ثقافة عالمية تشكل الموارد المشتركة للنخبة الدولية، التي سوف تدمجها الشبكات والقطاعات المعولمة، وتنتشر فيها القيم والسلوكيات وأنماط التفكير ذاتها، وتفصلها بالتالي عن الجسم الرئيس للمجتمعات التي تنتمي إليها. أما العملية الثانية فتتبع خط التمايز والصراع المتزايد بين الثقافة المعولمة الجديدة، ثقافة العولمة، والثقافات المحلية والإقليمية، التي سوف تفقد طابعها الوطني أو القومي التقليدي. وتخضع لعاملين متناقضين: الانفتاح في اتجاه الدائرة الحضارية المشتركة التي تضم العديد من الدول القومية، مثل ما يبدو من العودة للمرجعية العربية والإسلامية، والانغلاق

في اتجاه الربط مع التقاليد المناطقية والأقوامية والعشائرية والمذهبية في الوقت نفسه .

وسوف تتخذ المعركة بين الثقافتين، المعولمة وتلك الناشئة عن إعادة تنظيم الموارد الثقافية المحلية على أسس إقليمية، اتجاهين أساسيين؛ الأول، هو تأكيد استقلالية الثقافات الإقليمية عن الثقافة المعولمة والثقافات الكبرى المسيطرة في سياقها. وهو ما يمثله الرفض الذي سوف يستمر ويزداد لمبدأ الهيمنة الثقافية والعالمية الكاذبة والكوسموبوليتية. الاتجاه الثاني هو إثبات أصالتها، أي قدرتها على إبداع حلول مختلفة وناجعة للمجتمعات المرتبطة بها، وبالتالي على رفض الحلول الاقتدائية المستنسخة عن الثقافات الكبرى .

تتجلى الأبعاد الثقافية والسياسية الأخرى للعولمة في علاقاتها بالسياسة الأمريكية والأمركة، وفي مستقبل الدولة الوطنية وقضية الديموقراطية، وبوسعنا أن نلخص استنتاجات الكاتب بهذا الخصوص في النقاط التالية.

الأمركة هي تعميم النموذج الأمريكي للحياة والسلعنة، أي تعميم قيم السوق على الفعاليات الثقافية وتحويل الثقافة إلى سلعة، وتهديد الهوية الثقافية، فالعولمة تعني الأمركة بالضرورة، إذا فهمنا من الأمركة أرجحية المساهمة الأمريكية في الإنتاج الثقافي، المادي والمعنوي، الذي يملأ الفضاء العالمي الجديد، الذي أنشأته ثورة المعلومات. وفي اعتقاد غليون، فإن الأمركة ليست ثمرة للعولمة، ولكنها أحد أركانها، وهي تفصح عن المكانة المتميزة التي تحتلها الولايات المتحدة في النظام الدولي الجديد، وتكشف عن دورها الفاعل فيه. لكن إدارة التاريخ ليست رهينة الرغبة الأمريكية ومقاصدها وحدها. إن موقف رفض الهيمنة الثقافية والسياسية وتشديد الصراع ضدها، هو الشرط الرئيسي لإدارة الاستقلال عن

الهيمنة الأمريكية والأمركة والمشاركة الحضارية الفعالة، من موقع الذاتية الفاعلة في النظام الجديد .

العولمة تتجه إلى تجاوز حقيقي وموضوعي للدولة الوطنية أو القومية، كما عرفتها العديد من المجتمعات في القرنين الماضيين، وهذا لا يعني أن الدولة سوف تزول وتتجاوز، ولكن طابعها القومي والوطني هو الذي سيزول. وبقدر ما تهدد العولمة الدولة الأمة كمفهوم وتضعفها على صعيد الممارسة العملية، فإنها تعيدها إلى ما قبل عصرها القومي، إلى الصيغة الإمبراطورية. وبرأي الباحث، فإن البلاد، التي حافظت فيها البنيات التقليدية على نفسها جزئياً أو كلياً، يرافق فيها هذه العملية رجوع المجتمع إلى بنياته العصبوية، بينما تتجه المجتمعات الكبرى التي تملك كفاية من الموارد، التي تسمح لها بالدخول في عصر العولمة وتقنياتها المتقدمة، نحو التوسع في استقلالية الفرد ومركزيته، وإحلال مفهوم الفردية المستقلة التي مرجعيتها نفسها، محل المواطنية ومرجعيتها الوطنية، وما يرتبط بها من قيم الحرية والمسؤولية والالتزام بالقانون. ومن هذا الباب تشكل العولمة في نظر غليون تحدياً خطيراً للديموقراطية. فالديموقراطية تحتاج إلى أخلاقية الحرية وإلى دولة قانونية وتوازنات سياسية اجتماعية يضمنها التنظيم الحزبي والنقابي والمجتمع المدني عموماً، كما تحتاج إلى بنية اقتصادية توسعية، أو إلى نمو اقتصادي مطرد. والحال أن العولمة تعمل بمفعولين متناقضين: بحلها الأمة تضرب أساس أخلاقية الحرية القانونية وتشجع نظم التمييز الاجتماعي والأقوامي والديني والطائفي. وبتعميقها دينامية الاستقطاب تدمر التوازنات الاجتماعية والسياسية الوطنية وتعزز التوتر وعدم الاستقلال داخل المجتمعات .

يتساءل الكاتب المصري الليبرالي السيد ياسين، المسكون كذلك بهاجس الحتمية: هل يمكن لدولة ما — أياً كان نظامها السياسي — أن

تحصل على تأشيرة خروج من النظام العالمي، بمعنى أن تنفلت من إساره، وأن تبني تجربتها في التنمية بعيدة عن تشابكاته متحررة من قيوده، أم إن هذا المطلب في حد ذاته ضرب من ضروب الأوهام، التي قد تكون أوهاماً ماركسية أو أوهاماً إسلامية على السواء؟ **السيد ياسين** يستعيد هنا سؤال الباحث الإفريقي المعروف **علي مزروعي** الذي سبق وأن نشر بحثاً في مجلة **العالم الثالث**، رصد فيه تجربة إيران السياسية في بداية ثورتها، وناقش الاختبار الذي واجهته شعاراتها السياسية المعلنة وأيديولوجيتها في ضوء المتغيرات العالمية، التي جعلتها تعيش عزلة سياسية خارجة عن النظام العالمي إلى حين، بدعوى بناء دولة إسلامية نقية، مبرأة من مساوئ النظامين السياسيين وقتئذ. ورغم إشارة الكاتب المصري إلى أن الحتمية سقطت في العالم كما سقطت في مجال الممارسة الاجتماعية والتاريخية؛ إذ ليست هناك حتميات تقود شعوبا بأكملها مرغمة إلى مصير ما، لأن معنى ذلك، الإلغاء المطلق للإرادة الإنسانية، ويعني أيضا نهاية التاريخ، إلا أنه يجد نفسه مدعوا إلى الاعتراف بأنه لا مناص أمام هذا التحدي، الذي ينبغي الانسياق معه والانخراط في تياره العريض والعميق .

ويرى أن للعولمة مخاطرها، التي يمكن أن تؤدي إلى نتائج مزعجة بالنسبة للدولة والمجتمعات العربية، أهمها ما يتصل بمحاولات قوى دولية مختلفة أن تجعل من حق التدخل في شؤون الدول الأخرى، لأسباب سياسية أو لأسباب إنسانية، في ظل أطر مختلفة، وقد ارتبط هذا النوع من المخاطر بالسياسة الأمريكية تحديداً، في ظل تصوراتها الخاصة ببناء نظام عالمي جديد. إلا أن الكاتب لا يلبث أن يعود إلى القول، إن شعارات الديموقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان، التي ترفعها العولمة تجعل النظم السياسية العربية المستبدة معرضة لأن تفقد شرعيتها في ظل

المعايير الكونية الجديدة، وقد تتعرض لجزاءات يطبقها المجتمع الدولي، الذي زادت قدرته على التدخل في الشؤون الداخلية للدولة .

العولمة الثقافية تتجه شيئاً فشيئاً إلى صياغة ثقافة عالية بقيمها ومعاييرها التي ستؤثر على الثقافات المحلية. ولذلك يمكن القول إن أصحاب الاتجاهات السياسية والثقافية المحافظة، الذين يلوذون بشعار الخصوصية الثقافية المغلقة، ويحتمون بها، إنما يفعلون ذلك حتى لا يطبقوا المعايير السياسية والأخلاقية العالمية الناشئة، التي اتفقت عليها الإنسانية، ومن أمثلة ذلك المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية. في حين أن أنصار اتجاه الخصوصية الثقافية المفتوحة، برأي السيد ياسين، لا يرون في الخصوصية الثقافية جوهراً ثابتاً، وإنما مجموعة من الخصائص والسمات التي تبلورت نتيجة تفاعل عوامل مركبة شتى في لحظة تاريخية معينة، ولكن هذه الخصائص والسمات في تفاعلها مع الواقع، ومن خلال الجدل بين الداخل والخارج، والخاص والعام، تتغير عبر الزمن، بل تتجدد باستمرار، وهذا هو مناط الفاعلية الحقيقية، أي قدرة الخصوصية الثقافية على التفاعل الإيجابي الخلاق مع متغيرات العصر، وتطورات الزمن .

٧- **القضية الكوردية:** عملت الأنظمة التي تقاسمت سماء الكوردي وهواءه، على تكريس تجزئة واقعه القومي التاريخي والجغرافي. وسعت إلى مصادرة ماضيه واغتصاب حاضره، بل ومستقبله. راحت تغييبه وتدفع به قسراً خارج سياق التاريخ الحضاري للإنسانية. لقد أجهضت التطور الحر الطبيعي لهذا الشعب، وحرم من أبسط الحقوق الإنسانية الطبيعية. نكل به وقمع وبات موضوعاً للمجازر وحروب الإبادة فحسب. ففي ظل هيمنة هذه الأنظمة القومية حسب المرء أن يكون كوردياً، حتى يبدو مشبوهاً، منبوذاً أو ساقطاً، لقيطاً تاريخياً يستحق الإدانة في نظرها بوصفه إنساناً

مارقاً، وذلك طبقاً للكوجيتو الشوفيني السائد والمتداول، الذي دُمغ به وعي الكوردي وشعوره: أنا كوردي، إذن أنا مدان ومشبوه..الخ. فهذا الوجود (الكوردي) هو سبب وجودي كفرد مدان، منبوذ ومقموع. وتأسيساً على هذه العلاقة أو القضية يمكن أن تحكم على درجة تقدم الحريات الإنسانية والديموقراطية في أي بلد من بلدان الأوقيانوس العنصري. إذ إن طابع هذه العلاقة يشير إلى أي حد أصبح الإنسان-المواطن محروماً ومجرداً. فشروط حياة الكورد السياسية والاجتماعية في أصقاعهم تلخص وتختزل كل لا إنسانية شروط الحياة في تلك المجتمعات .

تعرضت الشخصية الكوردية في ظل تلك الأوضاع لعملية استلاب ثقافية-اجتماعية سياسية عميقة. وغدا الكوردي غريباً عن راهنه وتاريخه، بل وفرض عليه خارجاً تاريخاً ليس بتاريخه ولم يعد سيد حاضره إلى حد كبير. و بالقدر نفسه أخذت قضيته القومية بالتشيؤ ومعها أمست موضوعاً للمساومات الديبلوماسية بين تجار الأسلحة والبترول وأصحاب المشاريع الثورية المنحرفة وسماسرة الاشتراكية سواء كانوا قوميين أم براغماتيين أم كوزموبوليتيين.. ولقد جرى تشويه التاريخ الاجتماعي والسياسي للكورد بموازاة ذلك، بأشكال مختلفة، حتى بات تقليداً أن تميع صورة الكوردي وتشوَّه لا من قبل المؤسسات الإعلامية والأيديولوجية الرسمية فحسب، وإنما كذلك من جانب الاتجاهات القومية والتيارات العنصرية المرتبطة عموماً بخطاب السلطة السائدة .

فما نسميه بالتاريخ السياسي الحديث والمعاصر للمنطقة، الذي انبثق أثر تسويات الحرب الكونية الأولى، وارتسمت جوبوليتكاه اللاعقلانية، لا يقل اشتغاله بالحروب والأضاليل السياسية والثقافية عن انصرافه إلى ارتكاب المجازر وتدشين السجون وإعداد الانقلابات والحروب الإقليمية، فضلاً عن المجاعات والسياسات الاقتصادية التي تؤبد العوز. فوراء هذا

التاريخ تنتظم بعمق حركة واسعة للفكر السلطوي بركائز النظرية والأيديولوجية، الذي يخضع في توزعه ضمن تشكيل الخطاب السياسي لقواعد وشروط معقدة وموضوعية، تتعلق في جزء هامٍ منها بالأسس والمعطيات المادية لتكون البنية الاقتصادية والاجتماعية تاريخيا وتطورها.

من جانب آخر يداخل هذا التشكيل ويتوزع عدد معين من التيارات والاتجاهات السياسية، متخذة صورة نظام أو توليفة سياسية مغايرة إلى حد ما في مواجهة الفكر السلطوي ذاك. وبمعنى ما ينبغي علينا أن نفرق هنا بين تعدد الأيديولوجيات داخل النظام الثقافي الواحد وبين وحدة الرؤية التي تجعل الثقافة كلاً موحداً رغم ذلك .

لقد أتاح الخطاب القومي العربي، على ضروب تشكيلاته الفرعية المختلفة، الفرصة لبروز منظومة مفاهيم نظرية واجتماع العديد من الموضوعات والصيغ في فضائه، بل وترسب جزء هام منها في بنيته وكونت مفاهيم استراتيجية تستبد باتجاهات هذا الخطاب، وهي تتلخص في وحدات يمكن اعتبارها وحسب درجة تناسقها وترتيبها ودقتها محاور رئيسة تمثل قوام النظام الفكري -الأيديولوجي للخطاب القومي العربي في اشتماله على الموضوع الكوردي .

انبثقت تلك الموضوعات والصيغ من رحم المجتمعات السياسية القومية العربية الناشئة وتبلورت مكتسبة شكلها النظري في ارتباط وثيق بظهور حركة التحرر القومية الكوردية كتيار سياسي وأيديولوجي محدد، داخل السياق التاريخي لحركة الاستقلال الوطني نفسها، وبرزت فيما بعد كمشكلة عملية تمفصلت مع مهام النضال الوطني الديموقراطي العام، التي كان لا بد من معالجتها. لقد أدت ممارسات دولة البورجوازية العربية الناشئة، ولاحقاً مع امتداد مركزيتها حيث اكتسبت هنا وجوداً سياسياً ومؤسساتياً لا إلى الإخفاق والفشل في تحقيق معظم مهامها الوطنية

فحسب، بل يمكن القول أيضاً، أن عجزها عن حل المسألة القومية للكورد كان شرطاً أساسياً لاستمرارها كبورجوازية قومية حاكمة، تخفي سيطرتها ونزعتها العنصرية وراء الدعاوى والمطالب القومية الخالدة .

ضمن هذا السياق التاريخي، تكوّن في غضون سنوات الاستقلال وبشكل تدريجي شعور خفي ومشترك بين جوانب الثقافة العربية القومية تجاه القوميات الغير. وقد تجلى فجأة في الفترة الممتدة بين الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. ويتلخص هذا الشعور في أن هذه الوحدات الوطنية-القطرية تشكلت وهي تحمل في خاصرتها ورماً خبيثاً غريباً ومشبوهاً، وبدا لها خطراً حقيقياً على انسجام الجسم الاجتماعي للدولة القومية وسلامته. وقد عبرت هذه الثقافة القومية في مناسبات عديدة عن رغبتها بضرورة استئصاله والتخلص منه، وذلك عبر فرص الإكراه المادي والمعنوي والتجهيل والعزل أو الدمج قسراً أو التشريد ..إلخ. ولا يزال هذا الشعور الدفين والمتأصل يحرك معظم التوليفة السياسية للخطاب القومي تجاه المسألة القومية للكورد بوجه خاص. لقد تطور هذا الشعور لدى العديد من المثقفين القوميين إلى سلوك ارتيابي حاد نحو الكرودة، في كل مناسبة تطفو على سطح الأحداث. ومن منظور هؤلاء أصبحت القضية الكوردية الفجوة التي تسربت منها على الدوام وتتسرب المؤامرات ضد العروبة والقومية العربية. وأدى ذلك إلى نشوء خوف مبالغ فيه أو رهاب (فوبيا صهيونية مقلوبة) تعزز في وعيهم من تكرار وضع إسرائيلي أو صهيوني اغتصابي في كوردستان العراق على وجه التحديد. لقد قارب هذا الوعي إلى حد المماثلة بين وجود تاريخي راسخ وآخر فاقد للتاريخ مغتصب له. من هذا المنظور تعاطى هؤلاء مع الكورد وقضيتهم ومآسيهم. وما فتئوا أن ألصقوا بهم على الدوام صفة العمالة والارتزاق. إذ عدوا منهم زمرة من المتواطئين الأشرار الذين ارتبطت مصالحهم على

الدوام بمصالح قوى معادية للعرب والعروبة، متجاهلين بذلك الأبعاد التاريخية والأخلاقية لقضيتهم العادلة. وعليه اعتقدوا أن المؤامرة ضد العرب مرتبطة بخيط رفيع من بلفور إلى ميجور على حد تعبير أحدهم وفي قول آخر من تل أبيب إلى أربيل. وباتت كوردستان العراق بمثابة إسرائيل ثانية في تقديم الإعلام العربي أو الجرح النازف في خاصرة الأمة العربية .

في الغالب لعبت المؤسسات والهيئات السلطوية والأحزاب القومية دوراً وشكلت مصدراً رئيسياً في صياغة وإنشاء هذه المعايير والتصورات والمفاهيم النظرية التي كونت هذا الخطاب. وكان الأفراد السياسيون يقظين كفاية، يرصدون على الدوام الانحرافات السياسية ،من قبيل انحرافات الكورد. وبالرغم مما كانوا يتحلون به من عداء للاستعمار الأجنبي في مرحلة ما، ومن رغبة في التحرر الوطني والاجتماعي، إلا أنهم كانوا يبلغون عتبة يغدون عندها ملزمين على أن يكونوا شوفينيين ويصبح الاضطهاد القومي والاجتماعي أمراً ملازما لممارساتهم السياسية، فهم ثوريون وتحرريون و.. و.. الخ، حتى منتصف الطريق فقط. وقد طبقت هذه الازدواجية معظم سلوكهم السياسي والأخلاقي، إلا أنهم على السواء اجتمعوا على كلمة الأمة والقومية الخالدة، بوصفها خير أمة بين الأمم .

ويظهر أن هذا الخطاب السياسي القومي، كمعرفة وممارسة وقوة طليعية معترفة أمام الرأي العام، أصبح لها في فترة الخمسينيات والستينيات الكلمة العليا في الحياة القومية. ويلاحظ بالمقابل أنه في هذا الوقت بدأت الحركات الشيوعية المحلية بشعاراتها وكرنفالاتها بالتراجع أمام هذا المد القومي، الذي أدخل في برامجه الكثير من مطالب العدالة الاجتماعية. ونتيجة لهذا المناخ فقد عثر هذا الخطاب على إمكانية فرص قيادته

الميدانية وتحديد وتعريف موضوعه ومنحه المشروعية، ألا وهو كرسي السلطة في حين أن الآخر انصرف إلى إعداد قائمة تسويغات لاستراتيجياته الهزيلة اللاحقة .

ضمن هذا السياق التاريخي الواقعي وانطلاقاً من هذه المقدمات النظرية، أشتق الخطاب القومي موضوعاته وكون مفاهيمه عبر شبكة معقدة من العلاقات والروابط ومؤسسات وتقنيات وإدارة وبنى اجتماعية، أحزاب وإعلام، وقرارات ومراسيم، والأخيرة كما سبقت الإشارة كانت المصدر الرئيس والموقع ، الذي انطلق منه هذا الخطاب في صوغ مفاهيمه وأحكامه، مثلت أيضاً مجالاً لتطبيقها وحقلاً اختبارياً لإعادة تشكيل القيم الأيديولوجية والمبادئ وتوظيفها، أسس عليها فعلياً الممارسات السياسية بشكل مستمر. فعلى سبيل المثال، في الفترة التاريخية الممتدة من بدايات الستينيات حتى نهاية السبعينيات من القرن الماضي، مثل الموضوع الكوردي بالمعنى الجيوبوليتيكي ميداناً لحضور وتكرار وتنالي عبارة الأقلية التي وظفت واستهلكت كلياً- استنفدت كل إمكانياتها ومضامينها ولم تعد مقبولة منطقياً وتجريبياً - في الممارسة السياسية للحكومات العربية وقراراتها الاقتصادية والسياسية. ونعني هنا بوجه خاص النظام العراقي البائد، وقد كانت هذه العبارة أداة ومناسبة لإخراج وتبرير مشاهد عنصرية بشعة، ورمزاً ودلالة على كل ما هو محرم ومحظور، ليس بحق الشعب الكوردي كأقلية وحسب وإنما بحق المعارضة السياسية لتلك الحكومات الأقلية المعارضة بوصفها فئة مارقة وضالة، في الوقت الذي كانت فيه وسيلة لإشباع الرغبة أو النهم إلى السلطة من خلال القهر وإجبار الأكثرية على الانصياع لسلطة الأقلية التي باتت موضوعاً لذاتها.

- أقلية كوردية وديموقراطية الأكثرية البطريركية:

انطلق الخطاب القومي العربي بأنساقه، السياسي والثقافي والإعلامي، لدى الإفصاح عن موقفه من الشأن أو الحدث الكوردي، وتخصيصاً من القضية القومية للكورد في العراق، من وعي القومية السائد، المتعالي، واللاتاريخي، وضمن حقل سياسي واجتماعي يتسم بالقمع القومي والاجتماعي وبالغياب الفعلي للديموقراطية والتوازن الاجتماعي، وقد وجد هذا الخطاب في طرح مفهوم الأقلية تسويغاً له ومنظوراً. هذا المفهوم نكاد أن نجده عند أغلب المثقفين والمفكرين والساسة العرب، ليس القوميين بامتياز فحسب، وإنما عند جزء هام من القوميين الديموقراطيين يتداولونه لدى التعاطي مع مسألة القوميات في عالمهم العربي.

إن مصطلع الأقلية مصطلع متناقض -والفارق هنا ليس مجرد فارق لفظي كمي- ينطوي على بعد عنصري سري وعميق، مقنّع بالديموقراطية والعقلانية، بتعبير أحدهم. إنه ترجمة مواربة ومخادعة تغلف الرغبة والمصلحة الذاتيتين بالعقلانية والديموقراطية دفاعاً عن الرسالة الأبدية الخالدة للأمة، للقومية، للطائفة، للقبيلة، للطبقة ..إلخ. وهو يخضع في انتظامه الذاتي للشروط العامة للخطاب القومي العربي في علاقته بالسلطة، ويحدده من جهة أخرى الترتيبات السياسية ومطالب الشارع السياسي العربي، الذي حرضه وحركه عوامل عديدة ومتناقضة، لم تكن أقلها وضوحاً صواريخ بعون الله الصدامية ذات الطابع الدعائي .

هذا المفهوم، يبدو الأكثر شيوعاً ووضوحاً وحدة في هذا الخطاب، وفي الوقت نفسه الأشد إثارة للتضليل والاستغراب والتساؤل التاريخي. وكأن هذا الخطاب شاء أن يجد في هذه الفكرة تعبيراً عن رغبته الدفينة في تغييب وتهميش تلك الهويات والقوميات وإقصائها نظرياً وواقعياً، تطهيراً من شرورهم وانحرافاتهم. وفي النهاية يخلص هذا الطرح الملتبس

والملتوي إلى تقويض أساس المشكلة وبالتالي حذفها وإلغائها، بعدّها مشكلة ثانوية من الدرجة الأخيرة لا تتعلق إلا بعدد صغير وضئيل جداً من السكان الغير الذين يتعين عليهم الإذعان والخضوع لمطالب ومصالح القومية العليا وإرضائها. إذ يجب أن تتحرك هذه الأقليات في فلك الحركة اللاتاريخية المطلقة الخالدة للقومية المهيمنة، لا بل أن تتماهى معها.

ويمكن القول: إن هذا المنطق الذرائعي واللاعقلاني، الذي انطوى عليه هذا الخطاب شكل أساساً نظرياً للكثير من الممارسات السياسية السلبية والشوفينية، وأعطى مشروعية لاستخدام جميع أنواع العنف المادي والسياسي ضد الكورد تحت راية المطالب القومية العليا، وقد جاء سلوك القوى القومية العربية الأساسية وإلى حد ما القوى الديموقراطية الفاعلة، إزاء عدد من التطورات السياسية المتعلقة بالحدث الكوردي، وعلى نحو خاص كوردستان العراق، بدءاً من جريمتي حلبجة وخورمال ١٩٨٨ وما قبلهما، مروراً بحروب الإبادة (الأنفال) التي أودت بحياة عشرات الآلاف من الأبرياء الكورد وانتهاء بأزمة الخليج الثانية، وانتفاضة آزار ١٩٩١، مجسدة تماماً لمثل هذا الاتجاه في الخطاب القومي العربي، وكنتيجة طبيعية ترتبت على هذا الموقف من القضية القومية للكورد. لقد اتصف سلوكها بالسلبية واللامبالاة بشكل مرعب تناهبها ثنائية القسوة والصمت في التعبير الموفق لكنعان مكية. وقد عكس ذلك برأيه فشلاً أخلاقياً عربياً. لقد كانت إهانة لإنسانية الجميع . الصمت كان الميراث الجمعي تعاطوا من خلاله عن وعي أو دون وعي مع القسوة. ففي الوقت الذي كانت الأعمال الوحشية جارية على قدم وساق، كان هؤلاء ومن منطلق التصور السابق، يلتزمون الصمت إزاءها، كانت أعمال القسوة والعنف التي غالباً ما كانت تنفذ باسم جميع العرب تقابل بسياسة الصمت، التي اتخذت من صورة

صدام مخلصاً ومحارباً لدسائس الأقلية المارقة، بوصفها طابوراً خامساً وأدوات عميلة .

المظهر الآخر لهذا الموقف يتجلى في سلوك المثقف العربي الذي ميزه عزيز العظمة بالقول إنه كثير الجلبة وبالحرص على الصمت في آن. الحرص على الصمت في ظروف الحرج والإكثار من الجلبة عندما يتعلق الأمر بمحاولتهم التهجم على الآخرين، دون حس في أكثر الأحيان، في سبيل الإفصاح العلني عن عفافهم الوطني والقومي وأصالتهم وعدم انسلاخهم عن انتمائهم. فقد حال غزو الكويت من قبل جيوش نظام صدام حسين دون تحوله إلى الزعيم القومي الأوحد والقائد الاستثنائي في نظر غالبية من هؤلاء المثقفين. ومع هذا لم تكن الأحوال تمنعهم قبل هذا التاريخ من التهافت نحو بلاطه والانخراط في الجوقة، التي كانت تطبل وتزمر في تمجيد مآثره حتى تاريخه، على الرغم من جرائمه الداخلية البشعة بحق الكورد في الشمال والشيعة العرب في الجنوب. ناهيك عن حروبه العبثية في الخارج. كل ذلك لم يثر حفيظة هؤلاء بحيث يكبحون اندفاعهم نحو تمجيد السلوك المشين لمثل هذا الطاغية وينخرطون في جوقة السلطة المستبدة لينشدوا معها نشيد البقاء والتأييد للنظام. هكذا انساق هذا المثقف ببساطة شديدة مع الانفعالات الجمعية، شبه القطيعية للغوغاء دون أي حس نقدي ووقع أسيراً لأوهامها الخلاصية عن القائد الضرورة في الوقت، الذي كان يمتهن الصمت حينما يتعلق الأمر بالتضامن مع محنة العراقيين الداخلية. والآن عاد العديد من هؤلاء إلى إثارة الجلبة ذاتها حين بات رأس الطاغية المخلوع مطلوباً للعدالة الإنسانية .

تبدو المقاربة الأخلاقية والتاريخية مفيدة في هذا السياق، فحين رفض الفيلسوف الفرنسي ألبير كامي، اتخاذ وإعلان موقف مناهض للممارسات الفرنسية الاستعمارية في الجزائر، واستنكف عن تأييد مطالب

حركة الاستقلال الجزائرية، أثار حينها نقمة المثقفين العرب واستياءهم عليه. وقد وجدنا بالمقابل أن موقف هؤلاء المثقفين لم يكن أقل تواطؤاً مع الصمت ولا أكثر اهتماماً بقضايا إنسانية في العالم العربي- أنوه أيضاً بصورة عابرة إلى موقفهم من حرب الإبادة العرقية في جنوب السودان- إزاء سلوك نظام عربي لم يكن أقل بربرية وهمجية من ممارسات الفرنسيين في الجزائر، إن لم يكن أكثر قسوة ودموية. أعني أن هؤلاء واجهوا بالصمت الواقع المأساوي للشعب الكوردي في كوردستان العراق طوال عقود من القرن الماضي، وفي هذا لم يكونوا أكثر التزاماً أو شجاعة أو إنسانية من موقف ألبير كامي. إن العنف والقسوة غير المسبوقين اللذين عومل بهما الشعب الكوردي في كوردستان العراق، يندر أن نعثر في التاريخ على مثيل لهما، ومع ذلك كان الموقف الأخلاقي، بل السياسي للقوى والجماعات المدنية والأهلية ومواقف النخبة المثقفة العربية مخيباً ومؤلماً. كان الصمت الأخلاقي والإعلامي هو السائد في ظل غياب شبه مطلق للضمير. وهذا الأمر بات صارخاً ومألوفاً إلى حد كبير.

لعل الأسوأ والأشد إيلاماً من هذا الصمت هو تشويه البعض عمداً الحقائق الأساسية لمآسي الكورد محاولين تزييف الأحداث الفاجعة وإخفاء الجرائم وتمويهها. ويشمل هذا الموقف الكثيرين سواء من اليمين العربي أو يساره ممن لم يلتزم الصمت .وقف بشكل صريح إلى جانب النظام العراقي مديناً الضحية الكوردي مبرئاً الجلاد ديكتاتور بغداد. من هنا تنكروا لحروب الإبادة والمجازر، التي ارتكبت بحق الكورد وعمدوا إلى نفيها بوصفها اختلاقاً إعلامياً. إن رجلاً من طراز السياسي السوري منذر الموصلي راح يستميت ليثبت أن جريمة حلبجة وجرائم الأنفال هي غير واقعية، زاعما أنها مجرد خديعة إعلامية اختلقها النظام الشعوبي في إيران وابتكرها خلال حربه ضد العراق. وأنه ليست هناك أية جرائم متعمدة

من هذا القبيل بحق المدنيين الكورد ارتكبت من قبل نظام صدام حسين. وفي أحسن الأحوال حين يجد السياسي المذكور نفسه مرغماً على شيء من الاعتراف، أمام الوقائع الصارخة، فإنه يلجأ إلى التضليل والتبرير معاً، بعدّه الضحايا الكورد ثلة عصاة متمردين وأدوات عميلة، محملاً إياهم مسؤولية ما حصل من دمار وويلات للمنطقة، بدعوى أنهم معادون للعروبة والقومية العربية، ولأجل ذلك يتعاملون مع أعدائها، وهم يشكلون خطراً في نزوعهم القومي، متجاهلاً على هذا النحو لا المطالب التاريخية العادلة والمشروعة لقضيتهم القومية فحسب، وإنما أيضاً متنكراً عن عمد النهج العنصري القمعي والحروب والمذابح، التي مارستها الدولة والنظام البعثيين في العراق بحقهم .

بهذا الشكل العياني والمحسوس زاولت عبارة **الأقلية** وعلى نحو مستمر ومنظم وظيفة إلغاء وتغييب الأبعاد الرئيسية للقضية الكوردية على صعيد الممارسات السياسية الإعلامية والثقافية للوعي القومي العربي. إنها الفكرة التي حملها الساسة القوميون والمثقفون ذوو الرأي ممن عدوا أنفسهم طوال عهود مكافحين لأجل التحرر والعدالة وقيم التنوير والديموقراطية، واتكأوا عليها في تعريف هويتهم القومية الأكثرية وإثباتها ومن ثم الدفاع عنها بمواجهة الآخر المختلف الأقلوي. فمن **ياسر عرفات** الذي خاطب صدام حسين على أثر مجازر الأنفال مباشرة حين كانت رائحة الدم الكوردي تفوح من يده، قائلاً: يا سيف العرب، مروراً **بعلي عقلة عرسان ومعن بشور والموصللي** وانتهاء بالمفكر الفلسطيني الراحل **إدوارد سعيد**، الذي انساق إلى تبرير غير مباشر لسلوك الطاغية وجرائمه. المشهد كله يجعلنا نلاحظ بصورة أشد **الدور الوظيفي** لهذه البدعة السياسية على صعيد الوعي القومي وفكره. لقد قنع الرأي العام بهذا المفهوم الهزيل إلى حد ما، لكنه عكس بالمقابل الوهن الذي انتاب

هذا الوعي على صعيد الممارسة الديموقراطية والتعددية. لقد كان شكلاً آسيوياً مسخاً ومزيفاً لرغبة امتلاك مبدأ ديموقراطية خضوع الأقلية للأكثرية، بعد أن تم قلبه رأساً على عقب وانتظم في بنية خطابه القاصر، الذي افتقر أصلاً لكل شرط وأساس تاريخي اجتماعي تعاقدي للممارسة الفعلية للديموقراطية .

-الدولة القومية المنسجمة:

تمثل مشكلة الوحدة القومية للشعوب الناطقة بالعربية الأفق الأيديولوجي والأساس الذي يتحرك عليه ويستوي معظم التيارات والاتجاهات في الفكر السياسي القومي العربي، بمواجهة الميول الكيانية والنزعات الانفصالية، الانعزالية والإقليمية والاستقلالية. وفي قول آخر هي بمثابة قاعدة نشاط تطور انطلاقاً منها خياراتها السياسية .

المفكر المصري سمير أمين نظر إلى مشروع الوحدة مفترضاً أنه مشروع مستقبلي تفرضه تحديات العصر ومقتضياته. بالاتفاق مع هذا الاتجاه اعتقد المفكر المغربي محمد عابد الجابري، أن مشروع الوحدة العربية جديد كل الجدة وأنه لم يتحقق بالفعل في الماضي كما هو مطروح اليوم في أية مرحلة من مراحل ازدهار الدولة العربية الإسلامية تاريخيا. فالوحدة العربية من وجهة نظره تنطوي على إمكانية تحقيق في المستقبل استناداً إلى معطيات العصر ومكوناته من تقانة ومعرفة علمية وعقلنة الحياة ومن خلال القضاء على البداوة ومظاهرها في كل ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية. يقول د. سمير أمين بدوره بضرورة إنجاز الوحدة من خلال النضال الديموقراطي المشروط باقتناع هذه الشعوب بأهمية وإيجابية المشروع الوحدوي. ويخلص من خلال نقده للخطاب القومي العروبي وتحديداته النظرية لمفهوم الوحدة-الذي حسب رأيه لا يمت إلى المفهوم

الديموقراطي للأمة كناتج للإرادة المشتركة-إلى أن المضمون الرجعي لمفهوم الوحدة القومية هنا قد أدى إلى نتائج سلبية في الممارسة وشجعت ضبابية مفهوم العروبة وهم احتمال إنجاز الوحدة بالقوة وأعطى مشروعية لاستخدام العنف السياسي بكافة تلاوينه.

الوحدة القومية كتجسيد للأمة، من المنظور القومي العروبي، كما تمت الإشارة هي مطلب ضرورة إرادة غائية خالدة، تنبعث من الماضي وتتعين في الحاضر وتحرضه على وعي ذاته الأصلية في الماضي. الحاضر الوحدوي بهذا المعنى، هو استعادة وتكرار مستمر لسالف مجيد، الماهية البدئية.. ولهذا يحث هذا الفكر العرب على أن يرتدوا دوماً نحو الماضي، لتحقيق الروح العربية الأصيلة أو استعادة الهوية المفقودة. المستقبل في هذا الشكل الماورائي من التفكير لا يعدو أن يكون سوى حصيلة أكيدة لأمجاد الماضي أو هو مجرد اجترار دوري للزمن البدئي. الأمة هي هذه الروح الباطن الخالدة، التي توحد التاريخ وتضبط صيرورته. إنها مبدأه الثابت والأزلي ونهايته الحتمية. وما العروبة إلا هذا الإقرار والإثبات لوحدانية هذه الأمة وهذا التاريخ .فالعروبة أولاً إنها مقولة طبيعية لاتاريخية لا تنتمي إلى أية مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي والتاريخي، بل قل إنها تنتسب إليه.

هذا المدخل الوصفي، المكرر هنا، نكاد نعثر عليه في معظم كتابات المفكرين القوميين والساسة ومنظري الأيديولوجية القومية العربية ، ساطع الحصري، زكي الأرسوزي، ميشيل عفلق ..الخ منذ عقد العشرينيات من القرن الماضي، ولاحقاً وعبر بأصالة عن الاتجاه العام لتطور الوعي القومي العربي إن صح التعبير، وبدأ أكثر وضوحاً في النصف الثاني من القرن العشرين. الذي يعنينا من هذا التقديم إنه على أساس من هذه القبلية التاريخية نصب الكثير من الساسة العرب القوميين والمثقفين مبدأ

الوحدة العربية- الوحدة التي باتت في وقتنا هذا، قابلة للاستفتاء اليومي أكثر من أي وقت مضى-حكماً وحيداً على كل ما يتعلق بمصير القوميات في العالم العربي، وبضمنها المسألة الكوردية. ويتعين من وجهة النظر هذه أولاً إنشاء أو تحقيق دولة قومية عربية موحدة أو مجتمع سياسي عربي موحد من نوع ما، وعلى هذه القوميات بالمقابل، أن تنتظر ذلك، حينها فقط يمكن الحديث عن الحل العادل والمثالي لمشكلاتها ضمن إطار الكيان المنشود. ويلاحظ هنا أنه في العادة لا يجري الحديث عنها بصفتها شعوباً وأمماً مستقلة ومتمايزة عن القومية-الأمة العربية وإنما أقليات، وبقايا حطام شعوب مندثرة لاتاريخية بتعبير هيغل، غير مؤهلة للوجود القومي وغير قابلة للحياة وعلى إثبات نفسها، خارج المستقبل العربي الوحدوي. إن أي خروج على هذا المبدأ طبقاً لهذه الذهنية، ينطوي على مخاطر أخرج الخيال القومي العروبي وصور لها مصيراً بذهنية شوفينية مذهلة ومروعة، استمد مادته من تراث الحجاج وأبي منصور السفاح. وقد أولى القائد المظفر صدام حسين قدراً كبيراً واهتماماً باستعادة مثل هذه الوقائع التاريخية وتكرارها في قادسيته وأنفاله بحق الكورد.

المفكر القومي عصمت سيف الدولة، كان أقل حسماً بهذا الخصوص في حين أن ياسين الحافظ كان أكثر جذرية (راديكالية) في موقفه، إذ دعا الى منع الكورد حق الاستقلال القومي، رافضاً إلحاقهم عنوة بمشروع العروبة الوحدوي. يشترك معه في هذا الرأي المفكر العراقي الراحل هادي العلوي. بينما يعد موقف المفكر المغربي محمد عابد الجابري أقل اعتدالاً وأكثر تطرفاً في نزوعه القوموي، إذ رأى أن الحل الأمثل لمشكلة الأقليات في العالم العربي-بحسب تعبيره-هو في توسيع الثقافة العربية القومية كيما تضم بين جنباتها تلك الثقافات الأقوامية، وفي قول آخر، عبر التعريب وإلغاء الآخر ثقافياً، بحيث تحاصر اللغة والثقافة العربيتان تلك

التعديات الثقافية بنيوياً بغية إجهاضها وتقويضها، ومن ثم إسقاطها وتجاوزها. معلوم أن الثقافة العربية الواحدية السائدة في بعض البنى الاجتماعية التي تنطوي على تعددية ثقافية كامنة، غير مصرح بها وعلى تنوع ثقافي مضمر، استوت منذ بداية القرن الماضي على قاعدة الدمج القسري والإقصاء أو الإلغاء لهذه الثقافات الإثنية والقومية اللغوية ومنها بوجه خاص الثقافة واللغة القوميتان للكورد.

لقد قبع خلف هذا التوجه اعتقاد يتلخص في أن إحياء وبعث هذه الهويات وإطلاق هذه الثقافات أو التصريح بها من شأنه أن يسيء أو يضر بالثقافة العربية أو بالكيان الثقافي والقومي العربيين وانسجامها. وترتب على ذلك عدم اعتراف بالحق في الاختلاف الثقافي والسياسي. وأيضاً عدم اعتراف من نوع آخر هو عدم الاعتراف بالحق في التماثل من حيث المكانة الثقافية وفي الدور الحضاري والتاريخي. وقد تجلى هذا بوضوح في حقلي التراث والتعليم. وقصد من وراء ذلك إلغاء الإسهام الحضاري للكورد، حيث جرى ويجري تغييب وتجاهل محموم تنكر وتهميش وتشويه متعمد لدورهم ورموزهم وأعلامهم التاريخية ووقائعهم وزمانهم الحضاري. فهم شعب لا تاريخ لهم ولا حضارة ولا لغة حتى ولا جنس وفي قول أحد الفطاحل القوميين العرب: هو شعب غير أصيل تشكل من نفايات الشعوب، يعيشون على ما تقدمه الأمم من تراث وحضارة ليس لهم فيها أي سهم ولم يقدموا أو يؤثروا في تلك الأمم والحضارات. كما يفيدنا بذلك السيد محمد طلب هلال بانسجام أصيل مع خطاب فترة الستينات من القرن الماضي.

في الجانب الآخر فقد عمدت المؤسسات السياسية القومية وبالتساوق مع هذا الخطاب إلى سياسة التجهيل المستمر للكورد عبر سلسلة من الممارسات والإجراءات المتقنة، التي تخدم أغراضها الأيديولوجية.

أمام هذا الوصف لممارسات الخطاب القومي العربي وللإيقاعات الكبرى للحدث الكوردي فيه، يبقى أمام حيز محدود وحرج لاستخلاص نتائج وتسجيل إشارات عامة وختامية على هذا الصعيد.

إن الدولة المدنية- الحديثة، كقاعدة عالمية، التي تعلمه الديموقراطية السياسية شكلاً لنظامها السياسي وأساساً لها، ليست بحاجة إطلاقاً إلى القمع القومي لتحقيق كمالها السياسي والوطني، لأنها تحقق في ذاتها أسس القومية والوطنية الحقة بطريقة ديموقراطية. وذلك بتحويلها التنوع القومي والفروق الثقافية إلى عناصر مكونة للحياة الاجتماعية الوطنية. الديموقراطية تمثل شكل العلاقة بين الدولة السياسية والمجتمع القائم على التنوع القومي والاختلاف. وهي تعني التطبيق الفعلي لحق المواطنة المستند على حق الاختيار في الاتحاد مع الآخر والتعايش معه، وبالتالي حق التمايز الثقافي والسياسي عنه .

الدولة المسماة قومية ليست إطلاقاً وبالضرورة التحقيق السياسي للإرادة القومية. فالدولة، التي تعتنق في الحالة العربية العروبة في شكلها القومي لا تجسد أو تمثل مضمون الدولة العربية الواحدة لأنها ناقصة ولا تحقق الأساس الاجتماعي للقومية العربية، وبالتالي تصبح العروبة بالنسبة إليها وسيلة كاذبة ومرائية في أحيان كثيرة. إنها بحاجة إلى العروبة وإلى الإطار العروبي كي تكمل نفسها بقمع شعبها، ليس قمعاً طبقياً- اجتماعياً فحسب، بل قومياً أيضاً، وما كان يجري في الدولة القومية العروبية تجاه الكورد والأقليات القومية الأخرى جسد تماما مثل هذا الاستنتاج.

-في ثقافة التعايش والتعددية:

من نافل القول الإشارة مجدداً إلى تفاقم النزاعات القومية وتنامي مسألة القوميات والنزوع القومي مجددا، التي أخذت ترتدي أهمية بالغة

وجوهرية، بالنسبة لأوضاعنا الراهنة، بحيث غدت عنصراً مؤثراً وأساسياً من مكونات الحراك السياسي والاجتماعي في العالم القائم. لقد أصبحت حلقة أو عقدة رئيسة لأحداث وأزمات المرحلة الحالية ولا سيما في دول العالم الثالث وآسيا.

بناء على ما سبق، فإن الخصائص التاريخية المشخصة للواقع العربي تسبغ على المسألة القومية للكورد صبغة أكثر إلحاحاً، فهي تمثل جزءاً أو شرطاً حيوياً من مجموع الحراك الديموقراطي والنضال الاجتماعي في الشرق الأوسط، ومدخلاً أساسياً لأي انفتاح أو تحول سياسي. ومادام هناك غالبية من المثقفين العرب ممن يعدون معركتهم الحقيقية بوصفها معركة حقوق الإنسان ومسألة السلطة الديموقراطية، فإنه يلزم أن تحتل المسألة القومية للكورد سلم أولويات المثقفين والجماعات الديموقراطية. والحق إن هذه المسألة هي في بعدها التاريخي المشخص، هي كذلك ذا مضمون إنساني وديموقراطي. وعلى هذا الأساس يتعين أن يتعاطى معها المثقف العربي الديموقراطي .

إن شعباً يضطهد شعباً آخر لا يمكن أن يكون حراً، وإنما يصنع أصفاده بنفسه (ماركس). لينين بدوره كان كثيراً ما يكرر هذا القول ،الذي لا يزال يحتفظ بحيوية منطقه وقوة أخلاقية لانهائية على صعيد واقعنا المعني، وعلى طريق إيجاد أسس جديدة وبديلة للعلاقات بين القوميتين. وهو سبيل الاعتراف بالمساواة ورفض سائر الامتيازات وتحديداً امتيازات القومية السائدة. إن القومية المستعبدة (السائدة) ليست أقل عبودية ولا أكثر حرية من القومية المستعبدة (المسودة) وبهذا المعنى ينبغي على المثقف العربي أن يفهم هذا المبدأ، وهو يشير بوضوح إلى الموقف الذي يجب أن يتخذه بحزم إزاء القضية القومية للكورد .

إنه المبدأ الوحيد المقبول- بهذا المعنى - حالياً، الذي يعبر أخيراً عن إمكانية الحفاظ على حياة مشتركة وتاريخ مشترك، في عالم مقبل خال من المدنيات الصدامية من كل طراز، التي ينبغي أن تختفي في زوايا النسيان، وبحيث نطمئن تماماً لعدم ظهورها ثانية على مسرح مستقبلنا الذي سيكون تحت إشرافنا ورعايتنا.

أما عن دورنا ومسوغات حديثنا نحن (**المحظوظين جداً**) بهذا التاريخ المشترك بين العرب والكورد - وهذه تمتلك نعومة تاريخية فائقة وعجيبة - منذ زمن عمر بن الخطاب وفارسه العنيد عياض بن غنم، الذي اجتاح كوردستان تحت راية الإسلام. نحن المبتلين بعشق شعار الأخوة الكوردية العربية أو العربية الكوردية، وهذه الأخيرة لا تقل نعومة ونفاقاً عن سابقتها، الذين كنا نصغي باهتمام زائد ونقرأ كثيراً عن مغامرات صلاح الدين الأيوبي، مستمرين في الوقت ذاته في الصمود والعيش وسط تلك الأوهام وهذه الأنقاض وآثار التدمير والمذابح، باحثين عن الشروح والتعليلات،نستخرجها من هنا وهناك لكل تلك الممارسات والأفعال والخيبات ونستعيض بها عن فقدان الثقة وغياب الأمل .

ببساطة علينا - كلا الطرفين - أن نعيد النظر في الأسس التي بنيت عليها علاقاتنا ونظرتنا إلى تاريخنا وارثنا. فالوقائع أصبحت اليوم تواجه حقائقنا العتيقة صراحة وكل خيالنا التاريخي. إزاء كل ذلك علينا أن ندرك إن كل تاريخنا الماضي لا يزال يلعب دورا حيا ومؤثرا في حاضرنا، وهذا الأخير لم يعدّ أقل شأناً في المستقبل، الذي لم يعدَ إنسانيا ومشرفاً إلا بفضل اعترافنا بحقيقة ليست أقل أهمية ووضوحاً مما سبق وهي الاعتراف المتبادل في حق الاختلاف والمغايرة وفي حق التماثل والتكافؤ واقعياً ونظرياً .

نحن محكومون إذن بالتعايش، بل قل، إننا لا نملك الحرية والاختيار إلا في التعايش وخلاف ذلك يعني التناحر والإلغاء المتبادل. وطالما الأمر كذلك فإن هذه الضرورة التاريخية والأخلاقية للتعايش كي تتجسد في الممارسة وتتحقق ينبغي أن تتوسط الحوار كوسيلة أساسية، من هنا يبرز الحوار بدوره قيمة. لقد كانت الحاجة للحوار قائمة على الدوام وفي كل مكان، وكان يلازمها تأكيد غير معلن على قيمة الحوار وضرورته إلا أن السائد كانت ثقافة القسوة والعنف والتعصب .

الحوار تعارف لكنه أيضاً ضرورة معرفية، هنا تنبثق أسئلة وثيقة الصلة بموضوعنا من قبيل: هل يعرف العرب الكورد كفاية، بشرياً وتاريخياً وثقافياً وسياسياً؟ وهل نحن في حاجة إلى معرفة وتعارف جديدين بين العرب والكورد؟ وهل نحن سواء بسواء، على هذه الدرجة من قلة الحكمة أو الجهل حتى يتعذر علينا ذلك، رغم مضي أكثر من أربعة عشر قرناً من التاريخ؟ أم نحن في حاجة إلى وسطاء أو معلمين كيما يحققوا لنا ذلك لأننا لا نتقن هذا العمل؟

أليس العرب ولا سيما النخبة منهم هم المدعوون أولاً إلى المبادرة، ذلك أن الغطرسة القومية والأوهام الذاتية من وجهة نظر معينة، حالت دون نزوعهم إلى التعرف على تاريخ الشعوب الإسلامية عموماً، والكورد خصوصاً، في حين أن الكورد بالمقابل كانوا في الغالب ولأسباب تاريخية وأيديولوجية معلومة، مرغمين أو مدعوين إلى تعلم الثقافة واللغة العربيتين، وإلى التعرف على التاريخ العربي؟

دعنا نسوق موقفاً تاريخياً، يبدو بديهياً ومألوفاً، بل وفاضحاً، لكنه غائب عن الأذهان في الوقت نفسه، هذا الموقف يتلخص في أنه مع اقتحام الطلائع العربية الإسلامية الأولى كوردستان بقيادة عياض بن غنم، لا نجد فكاكاً فعلياً لسيرورة الشعبين التاريخية إلا للقراءة الوصفية أو

التحليلية، التي تخضع في أغلب كراريس التاريخ المدرسي والجامعي لاعتبارات سياسية وأيديولوجية، تعبر عن مصالح هذه السلطة أو تلك ومقاصدها وأهدافها. لقد اتسمت هذه القراءة بطابع قوماني تنطلق من منظور عنصري يرى في التاريخ على أنه من صنع هوية قومية -ثقافية محضة، متجانسة ومتماهية مع ذاتها، متسقة مع رسالتها اللاتاريخية الخالدة. وبالطبع كان هذا التصور الأيديولوجي للتاريخ قائماً على تغييب وإقصاء دور الآخر والمصادرة عليه لمصلحة تأكيد الذات القومية، لأنه عد الآخر عنصراً مشبوهاً وغريباً كان يتربص على الدوام بالأمة لدكّ هويتها ونسفها، وفي أحوال عديدة عد انتشاره وتغلغله في جسم الأمة سبباً في تقهقرها التاريخي وتراجعها.

بالمقابل فإن هذه الواقعة التاريخية يمكنها أن تؤسس لقراءة جديدة - نقدية ونوعية، ترى في التاريخ أنه يشتمل على الاختلاف والوحدة. إنه تاريخ واحد ومشترك لثقافات متنوعة ولأعراق متعددة وشعوب. لقد تأسس هذا التاريخ على أنقاض مدنيات عريقة ومتكافئة إنسانياً. وأسهم الجميع وعلى نحو متساو في صناعته، فلا ينبغي تغييب دور أحد وتجاهله. وهذه الرؤية تشترط أوّلا اعترافاً ضمنياً وصريحاً بهوية الآخر وجدارته الإنسانية والحضارية. على هذا النحو يمكننا أيضاً أن نسوغ مفهوم الحوار القائم على الاختلاف والتماثل في آن. إنه حوار ندي بين أنداد متكافئين في الأدوار وفي الجدارة الإنسانية. ينطلق من مبدأ التعايش وينتهي إليه، لا من مبدأ التناحر والإلغاء المتبادل بحيث تسقط بهذا الاعتبار الأنماط المزيفة الأخرى من الحوار، القائمة في أحد أوجهها على الصراع أو الافتراس المتبادل بين أنداد غرباء لا يلتقون أبداً. هو نمط من الحوار ينبغي على المرء قبل الانخراط فيه أن يسن نواجذه ومخالبه خشية أن يفترسه الآخر.

الوجه الآخر لهذا النمط الزائف من الحوار، هو القائم على الترضيات المضمرة والمداهنات المعلنة، أعني حوار الغزل الدعائي والإعلامي والمداعبات التي تمهد عادة لجلسة مديدة من الاغتصاب للطرف الأضعف، وفي أخصر القول هو حوار ينطوي على لعق كلمات المجاملة إلى درجة ذوبان الأحرف.

إن إمكانية التعايش لا تنبثق من فراغ، بل تتأتى من فعل تاريخي وجذر أخلاقي مشترك، وهي إمكانية واقعية غير زائفة وغير شكلية. والعنف الذي حال دون تجسيدها بالفعل لا بد أن يتراجع أمام منطق الحوار الندي الذي ينطوي على المعرفة والتعارف، ويجدر بكل من يهتم بمستقبل قائم على التعايش في هذا الجزء من العالم أن يدرك أهميته، وهو المبدأ الرئيس، الذي يعد مدخلاً لعالم خالٍ من القسوة والكراهية ويعزز قيم التعددية والتسامح لحياة مشتركة، إذ ذاك سوف نرث كل الثقافات والتواريخ، التي أحدثناها نحن ورثة صلاح الدين نحن-كورداً وعرباً- بحيث نكون جميعاً وارثين للنبي محمد بن عبد الله ولزرادشت الحكيم، كما سنرث غيلان الدمشقي والحلاج وأحمد خاني وملا جزري وكما هم العرب ورثة المتنبي فإنهم سيرثون الحريري وفقيه طيران وهزار وبي كه س وجكرخوين مثلما سنكون الوارثين لمحي الدين بن عربي والحلاج وابن رشد..إلخ.

الجزء الثاني

حوارات في الفكر العربي

طيب تيزيني

نحو قراءة نقدية*

طيب تيزيني مفكر سوري معروف، وأستاذ جامعي. له إسهامات أصيلة على صعيد الفلسفة وتاريخها. انفرد بمشروعه الخاص (رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة)، المكوّن من عدة أجزاء، صدر منها ستة إلى الآن .

---

* نشر هذا الحوار في حلقتين متتابعتين (الكفاح العربي ١١/ ٧/ ١٩٩٨- ١٣/ ٧/ ١٩٩٨) بيروت .

* أسهمتُم بقسطٍ كبيرٍ وهامٍّ في التاريخ للدِّين والفكر الديني في الشّرق. ويمكننا من خلال تتبع هذه المسيرة الطّويلة لمشروعكم الفكريّ، ومن وجهة نظر ميتودولوجية، أن نُؤرِّخ له مُقترحين تقسيماً إلى مرحلتين كبريين: الأُولى تبدأ من البواكير وحتى ما قبل الجزء الرّابع من مشروعكم المُعنون بـ مُقدمات أوليَّة في الإسلام المحمديّ الباكر - نشأةً وتأسيساً، والمرحلة الثانية تبدأ بـ مُقدمات أوليَّة في الإسلام المحمدي.. وحتى الآن. أولاً هل تُوافقون على هذا التّقسيم الذي نفترضه؟ ثم ما هي برأيكم أبرز السِّمات المنهجيّة والخصائص النّوعيّة لكلِّ مرحلة..؟

** نعم، إن هذا التّقسيم واردٌ وصحيحٌ، ولكنْ بشكل نسبيٍّ، من موقع ما قُمتُ به حتى الآن من بحثٍ علميّ. فقد انطلقتُ من دراسة التاريخ الديني العربي الإسلاميّ بصورة خاصّة، وكذلك ما قبل الإسلاميّ. وقد كرّستُ من أجل هذا مجموعة دراسات بالإضافة إلى كتابين، الأوّل هو الفكر العربي في بواكيره الأولى، والثّاني من يَهْوَه إلى الله. بيدَ أن هذا التّقسيم أظنه نسبياً وليس مُطلقاً وقاطعاً. المرحلة الثانية هي بمعنى ما امتدادٌ للمرحلة السّابقة عليها مُواصلةٌ لها، ولكن مع بعض التمييز من خلال أنني في المرحلة الثانية بدأتُ أستشعرُ أهميَّة الخوض في النص الديني ذاته، ومن داخله، مع أنني حاولتُ أن أقومَ بهذا الجهد قبل ذلك، ولكنْ يبدو أن أدوات البحث التي استخدمتُها أخذتْ تُفصح عن كثير من الخصوصيَّات في المرحلة الثانية. فقد أتاحتْ لي أدوات البحث هذه أن أضعَ يدي على خصوصيَّة الفكر الإسلاميّ بصورة مُركزة ومزيد من التعمق في بنيته الداخليّة في العمليّن الأخيرين: الإسلام المحمّدي، والنص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة .

وإذا أمكن التمييز بين هاتين المرحلتين، فيُمكن القول، بصورة إجماليَّة — نسبيَّة في كلِّ الأحوال— بأن المرحلة الأولى اتَّسمتْ بملاحقة النص من خارجه، أي مع التركيز على البنية الاجتماعية التاريخيّة للنص الديني وعلى وظائفه الاجتماعية والتاريخيّة. في حين أن البنية الداخليّة وإن كنتُ أحاول أن أتقصاها، إلا أن تلك المحاولة كانت تخضع في غالب الأحيان لعملية التوظيف التاريخيّ. أما في المرحلة الثانية، فكان جهدي مركزاً أكثر باتجاه البنية الداخليّة للنص الديني، حيثُ حاولتُ فيها أن أقومَ بعملية تفكيك واسعة النطاق للنَّصِّ الديني، تخصيصاً هنا النص الإسلاميّ. وهذا ما أنجزتُهُ بمساعدة التفكيكيَّة الحفريَّة، التي رأيتها تفكيكيَّة حفرية ذات طابع مادي تاريخيّ. أي أنني حاولتُ هنا أن أستخدمَ هذه التفكيكيَّة الحفريَّة في رؤية ماركسيّة، تحديداً ماديَّة تاريخيّة جدليَّة. ولذلك أخذتُ أضع يدي على مسائل بدتْ لي هامة، وجديدة في المرحلة الثانية. مسائل تسمح بتحويل كل النصوص الدينية ومن داخلها، وهنا الشيء الجديد، إلى نصوص تاريخيّة. بحيثُ يُمكن القول: إن تلك النصوص أمكنَ تحريرها من الميتافيزيقا، وتحويلها إلى التاريخ. وهذا ما لم يظهر في المرحلة الأولى تماماً .

*** تعني تحرير النصوص الدينية من الميتافيزيقا وتحويلها إلى نُصوص تاريخيّة؟**

** كنتُ قد بقيتُ عموماً في البنية الميتافيزيقيَّة، التي كنتُ أعتقدُ أنه من الصعب اختراقها، واكتشاف ما يكمن وراءها من عوامل تُسهم في منع هذه البُنية الدينية بُعداً تاريخيّاً. فالجديد، إذن، في المرحلة الثانية، يكمن في اكتشاف البُنية من داخلها، كبُنية تُطالب هي نفسها، بحسب ما قمتُ به، بأن يُنظَر إليها بوصفها تاريخيّة مفتوحة، بعيداً عن الميتافيزيقا الدينية المُوغلة في الانغلاق. فهذه البُنية التي بدتْ غارقة فيما اعتُقِدَ أنه تجوهُرٌ ميتافيزيقيّ مُغلق لها، كانت تُسوغ القول بأن المنهج البُنيويّ هو الأصلح من أجل أن يدرسها .

الآن قمتُ بعملية التفكيك الحفريّ هذه في كتابي الأخير، وفي بعض الدراسات اللاحقة، واكتشفتُ أن هذه البُنية تُفصح عن أمر هام جداً، هو أنه بإمكانها أن تُقدِّم نفسها بوصفها نصّاً تاريخيّاً. لكن على الباحث أن يُعْمِلَ النظر فيها فيكتشف ما هو فعلاً قادرٌ على أن يُخرج منها، من البُنية ذاتها. والشيء الهام الثّاني بالنسبة إليَّ في أن هذا الجهد قد تكون له نتائج سياسيّة وأيديولوجية جديدة على صعيد الحوار النّاكص، الحوار الغائب بين القوى الوطنيّة سواء أكانت ماركسيّة أو إسلاميّة أو غير ذلك ..

الآن، بعد هذا الجهد، اكتشفتُ أنَّ هناك احتمالات جديدة لانفتاح حوار جديد بين الإسلاميّين والماركسيّين، إذ أمامهم النص الديني فعلاً بوصفه نصّاً تاريخيّاً. ومن شأن هذا وذاك أن يجعلا المنهج التاريخيّ الماديّ الآن أكثر قُدرة على تفحُّص ما اعتُبر بُنيات مغلقة حياله. كان هنالك اتهامٌ كبير يوجَّه إلى الماركسيّة عموماً وإلى منهجها الماديّ التاريخيّ الجدليّ خُصوصاً، اتهامٌ يقوم على أن الماركسيّة لن تستطيعَ أبداً أن تتوغلَ في النص الديني بسببٍ من أن هذا النص يمتلك خصوصيَّة تتأبى على الإفصاح عن نفسها أمام منهج تاريخيّ ماديّ. الآن، وبعد بعض الجهد الذي قُمتُ به اكتشفتُ أن هذا المنهج قادرٌ أيضاً على التوغل في هذا النص وعلى تفكيكه واكتشافه من حيثُ هو نصٌ تاريخيّ ونصٌّ اجتماعيّ. ولا شكّ أن هذا كان يستدعي القيام بقراءة واسعة، أكادُ أقول موسوعية للتاريخ الإسلاميّ عُموماً ولبداياته بصورة خاصّة مركَّزة. هذه القراءة الموسوعيَّة، أفصحتْ عن نقطة أراها حاسمة، وهي أن الأديان كلها بما فيها الإسلام، أديانٌ نشأت في سياق تاريخيّ ، وأفصحتْ هي نفسها بوصفها سياقاً نظريّاً تاريخيّاً. لكن هذا الشيّ الثّاني (الإفصاح عن هذه البُنيات الدينية من موقعها بوصفها نصّاً تاريخيّاً) يحتاج إلى فهم هذه النصوص، وتفكيكها واكتشاف البُنيات الخفيَّة المسكوت عنها من داخل النص كما من خارجه، ولهذا أعتبرُ أن هذه المرحلة الثانية ذات أهميَّة خاصّة في عملي الفكريّ ..

* تفكيكُ النصوص الدينية من داخلها، وإحالتها إلى مظانّها الاجتماعية والتاريخيّة؟

** الشيء المثير للانتباه يكمن في أنَّ مجموعة من المثقفين والباحثين العرب الذين قد يدخلون في إطار الفكر الماركسيّ أو اليساريّ عموماً، أقولُ الطريف في ذلك والمُدهش، أن هؤلاء لم يستوعبوا هذه التَّجربة. فاعتقدوا أنها تجربة ستقود إلى النص الديني نفسه، وتُجعل من يقوم بها أسيراً لها. وفي هذا الاعتقاد كثير من السذاجة والسطحية والقُصُور المعرفيّ. وكشف هؤلاء عن الاعتقاد بأن النص الماركسيّ المنهجيّ غير قادر على تتبع النص الديني من داخله، وعلى جعله نصاً مفتوحاً، إضافةً إلى أن المَّنهج المادي التاريخي غير قادر على استيعاب هذه التجربة، التي ظلَّت حتى الآن في ظني، مغيبة عن نطاق البحث العلميّ. وربما كان ماركس قد بدأ هذه العملية، حينما حاول أن يفكِّك النصوصَ الدينية، ولكن جهده الموسوعيّ، واهتماماته المعرفيّة الأُخرى، لم تُتح له أن يُنجز هذه العملية بصورة واضحة ومنسَّقة وطويلة الأمد. ولكن يُمكن القول، بأنَّ ماركس كان يضعُ يده على بدايات مثل هذا الجهد. ونلاحظ أن ماركس لم يتحدث أبداً عما سُمِّيَ بعده بالإلحاد العلميّ بصورة خاصّة والإلحاد عموماً. وأظنُّ أن هذا المصطلح سيُشكل صيغة من صيغ تخلُّف الماركسيّة، كما ظهرت في المُمارسات الأيديولوجية للدولة السوفييتيّة سابقاً، وموقفها من الدِّين. لأنه مصطلح زائف بالأساس، زائف بمعنى أن هذا المصطلح يُريد أن ينفي ما هو منفي بالأساس، من حيثُ المبدأ، وبالتالي هذا المُصطلح حمّل الماركسيّة عبئاً لا تحتمله .

إن جهد ماركس الكبير تركّز في إحالة الدِّين على مظانِّه الاجتماعية التاريخيّة في عصره بطبيعة الحال. ولذلك، فإن ما تركه ماركس يمثل مدماكاً هامَّاً من أجل فهم النص الديني، لكنَّ الجديد - وأزعمُ أنني قمتُ بإنجاز طرف منه - يتجلى الآن باكتشاف أنَّ النص الديني نفسه، يقدِّمُ نفسه، أحياناً بصيغة معلن

عنها كما هو الحال بالنسبة إلى النص الإسلامي، بصيغة كونه نصاً تاريخياً. وبهذا يكون النص قد كفانا الكثير من الماحكات الدينية والماركسيّة على امتداد قرن ونصف قرن. تلك الماحكات التي كانت تهدف بالأساس إلى خلق إشكالات ظهرت أنها زائفة لا تنتمي إلى الحقل العلمي، كما هو الحال بالنسبة إلى مصطلح الإلحاد عموماً والإلحاد العلميّ بصورة خاصّة. ولهذا أقولُ الآن بصورة عامة، إن هذه المرحلة الثانية أعتبرُها مرحلة حاسمة في إنتاجي الفكريّ. ليس فقط لأنني استطعتُ فيها أن أضعَ يدي على هذه الركيزة الجديدة في النص الديني بوصفها مسألة معرفيّة، وإنما ربما كذلك لأن هذه ستمهّد الطريق إلى حوار جديد بين القوى الإسلاميّة المستنيرة والقوى الماركسيّة، حوار قائم على التاريخ وليس على الميتافيزيقا،وهو حوار أكادُ أقولُ إنه سيُمارس دوراً كبيراً في السنوات القادمة، في الفكر العربي، كما في فكر آخر .

***أشرتم في كتاباتكم الأخيرة مُشكلة الطريقة المنهجيّة، التي تعتمدونها في البحث، بعنوان القراءة الجدلية المركَّبة. هل لكم أن تتبيّنوا المرجعية الميتودولوجيَّة والمعرفيّة لهذه الطريقة. ثم تلخصوا لنا أبرز السِّمات والخصائص النّوعيّة لهذه القراءة؟**

** نعم. أنا تحدثتُ عن هذه **القراءة الجدليَّة المركَّبة** ولم أعنِ بها قراءة تخرج عن النّسق المنهجيّ الماركسيّ، لكن حينما تحدثت عن هذه القراءة، فإنما تحدثتُ عنها في مرحلة تحوُّل الماركسيّة على أيدي بعض الدوغمائيين إلى كاريكاتير في الفكر العربي عموماً. وبالتالي أتى تركيزي على هذا المصطلح من باب محاولة استعادة الماركسيّة ولا أقولُ إعادتها، استعادتها في إطار المطلب الذي تدعو هي نفسها إليه، وهو أن تُقرَأ دائماً مشخّصة وفق خصوصيات واقع الحال الذي يستلهمها أو يتبناها. لذلك فإن هذه التي سمّيتها قراءة جدلية مركّبة أتتْ أولاً استمراراً للماركسيّة، ولكن أيضاً قطعاً معها، قطعاً بمعنى أنها محاولة لفهم الماركسيّة في إطار الواقع العربي المشخّص، الإطار الذي أقصي

بصورة شبه تامة عن الفكر العربي الماركسيّ على امتداد عقود كثيرة، ربما منذ بداية نشوء التّيار الماركسيّ في الوطن العربي في العقد الثّاني من هذا القرن .

إذاً، القراءة الجدليَّة المُركَّبة، هي قراءة ماركسيّة، لكنّها قراءة تحاول أن تفهم ما هو قائم في إطار الواقع العربي المشخَّص. وأستعيدُ هنا ما قاله إنغلز حينما دُعي للإجابة عن التأكيد، الذي أثبته في كتاباته الأخيرة حول العامل الاقتصادي، حيثُ ظن البعض من الماركسيّين وخصومهم، أنَّ الماركسيّة تُؤكد على العامل الاقتصادي بوصفه العامل الوحيد في التطور المجتمعي، قال إنغلز: إن تأكيدي على هذا العامل يأتي من باب التأكيد على ما ظلَّ مغيباً، وأنا الآن - يضيف إنغلز- أريدُ أن أتحدثَ عما لم يتحدث النَّاس عنه وفيه. وبالتالي جاء تأكيدي على العامل الاقتصادي بمثابة تشديد على هذا العامل، لكن دون أن أعني أبداً أنه هو العامل الوحيد .

الآن، وأنا أستعيدُ هنا هذا الشاهد لإنغلز، أُوظفهُ في الفكرة التي أريدُ أن أشيرَ إليها هنا، وهي أن الماركسيّة التي أخذت من الفكر العربي في مقتبل هذا القرن لم تطرح الواقع العربي المشخص بصورة دقيقة، أي بالصورة التي تطالب الماركسيّة نفسها بها وفق المبدأ الشهير وهو: إن الماركسيّة هي العلم بالخاصّ بما هو عام وبالعام بما هو خاصّ. فالماركسيّة تحولت على أيدي نخبة من الماركسيّين العرب، غالباً ما كانوا يشغلون مناصب سياسيّة حزبية ويحترفونها، إلى نظريَّة لها طابعها العمومي الإطلاقي، دون أن يستطيعوا تحويلها إلى لحظة مُخصَّصة تستجيب لخصوصيَّة الواقع العربي ذاته، أي دون إنتاج عملية توطين الماركسيّة التي ظلت غائبة عن نشاطهم.

***تخصيص الماركسية وتشخيصها أم تعريبها؟**

** القراءة الجدليَّة هي، إذن، محاولة لتخصيص الماركسيّة عربيّاً، وقد ظهر هذا المصطلح لديّ بصورة محددة، حينما كنتُ أشتغلُ على قضية التراث،

هذه القضيَّة التي أدتْ عندي إلى كتاب من التُّراث إلى الثَّورة، قد بدت لي أن لها خصوصيتها العربية الإسلاميّة، في الوقت الذي حاولتُ فيه أن أحتفظَ بعموميتها الماركسيّة. والآن، إذا شئتُ أن أحدِّدَ هذا المصطلع، مصطلع **القراءة الجدليَّة المُركَّبَة** فإني قد أعني به ما يلي :

إن قراءة جدليَّة مُركَّبة لحدث اجتماعي، أو لحدث فكريّ أو لتاريخ فكريّ أو اجتماعي أو سياسيّ.. إلخ، إنما أعني بها القيام بتفكيك هذا الحدث وفق مجموعة من المصطلحات التي استعنتُ للوصول إليها بالعلوم المُعاصرة، وبوجه خاصّ نظريَّة النص ونظريَّة الدلالة ونظريَّة التُّراث. أقولُ من موقع هذه الاستعانة، استطعتُ أن أصلَ إلى بعض التحديدات التي تجعل من هذا المصطلع-في ظني- مصطلحاً مُسوغاً بالمعنى المعرفيّ. فانطلقتُ في تحديدي لهذا المصطلع من جانب نقديّ، ومن جانب بنائيّ .

الجانب النَّقديّ يُوَجه باتجاه التأسيس المعرفيّ لـ **الماركسيّة العربية**، التي رأيتُها قاصرة غير قادرة على أن توطِّن عربياً. وبالمعنى المعرفيّ أعبِّرُ عن ذلك بالقول: بأن الماركسيّة العربية حذت حذو الثنائيَّة الميكانيكية التالية وهي: **المبدع مبدعاً، والمطبق مطبقاً**. وعنيتُ بذلك أن الماركسيّة العربية أُخذت من قِبَل مُعظم من أخذ بها من موقع التأكيد على أن هذه النَّظريّة أُبدعت مرة واحدة وبصيغة مكتملة في القرن التَّاسع عشر على أيدي مجموعة من المفكريّن وفي مقدمتهم بشكل خاصّ **ماركس وإنغلز**. إنها-بحسب هذا الخطاب الماركسيّ العربي، في عمومه وإجمال- أُبدعت بحيثُ أن عملية إبداعها تمت مرة واحدة وانتهت. ومن ثم فإن تطبيقها الذي سيأتي لاحقاً لن يخرج عن عملية تطبيق لا ترتقي إلى مستوى تنظير جديد. أي لا ترتقي إلى مستوى جديد من التنظير، بحيثُ إننا لا نستطيع القول بأن الماركسيّة يعاد إنتاجها بصورة مطردة ومفتوحة. فالجانب النَّقديّ من المسألة، هنا، تتجه نحو الكشف عن الأساس المعرفيّ لتلك

الماركسيّة العربية، والذي رأيته ماثلاً في هذه الثنائيَّة، الثنائيَّة التي تقوم على علاقة قطعية بين الإبداع والتطبيق .

*تعنون بذلك معادلة المنتج مطبقاً، والمطبق منتجاً..؟

** أما الجانب البنائي فقد رأيته ماثلاً في معادلة أُخرى لا تخرج عن الماركسيّة، وإنما هي تعبير عن جدليتها التاريخيّة المفتوحة. إنها المعادلة التي تسمح أن نستنبط في ضوئها منها ما هو ذو أهميَّة خاصّة على صعيد مرحلتنا المُعاصرة. نعني بذلك معادلة المُنتج مُطبقاً والمُطبق مُنتجاً. ومن شأن ذلك أن يعني أن الماركسيّة، بأساسها، هي نظريَّة تقوم على الإبداع وإعادة إنتاج هذا الإبداع دائماً، على نحو مخصَّص كما على نحو معمَّم، أي وفق المراحل التي تطبَّق منها. فحين يخوض المرء في عملية تطبيق الماركسيّة ماركسيّة حقاً، فإنما يطبقها على نحو مبدع، أي عبر إعادة إنتاجها من موقع الحقل التاريخيّ الاجتماعيّ الجديد وفي ضوئه. وقد أقول وفق ذلك، إن الماركسيّة هنا ربما تتحول إلى ماركسيّات، ماركسيّات بمعنى أن هذا التطبيق المبدع، الذي هو ذاته إنتاج نظري، يحيلنا إلى ماركسيّة منفتحة، مُتعدِّدة الأنماط (مع الإشارة إلى أن هذه الأنماط تبقى مُشتركة في الأساس التاريخيّ والمرجعية النَّظريّة الواحدة، المتمثلة بالماركسيّة المنتجة في القرن التَّاسع عشر). ولم لا، هل في ذلك غضاضة؟!! إن الماركسيّة ذاتها كمُنتج تاريخيّ جرى إنتاجه وفق جدليّة المنتج مُطبقاً والمُطبق مُنتجاً، هي نفسها تطالب وتدعو إلى الأخذ بها على أساس هذه الجدلية. وهي بذلك تسوغ معرفيّاً بروزها ونماءها وحضورها الدَّائم. ولكن هنا قد يبرز إشكال جديد، وهو الاعتقاد بأن الماركسيّة، بهذا المعنى، تُصادر على الحقيقة التامة، هل هي وحدها القادرة على أن تحيط بالحقيقة مهما تغيرت ومن أي مصدر أتت؟

سابقاً كان يقال: الماركسيّة وحدها هي التي تمتلك المصداقيَّة المعرفيّة، في حين ما كان يسمونه مناهج أُخرى ليس لها إلا أن تمتلك أكثر من مشروعيَّة

أيديولوجية، أما أن تكون لها مصداقيَّة معرفيّة، فإنَّ هذا أمرٌ غير وارد ومصادرٌ عليه. إذن، هذا ما كان يمثل الاتجاه الأول، وقد مثله جمع من الماركسيّين العرب، وكذلك غير العرب. وبالتالي، كان يقال: إن كل المناهج الأُخرى لا تعدو أن تكون مناهج إما زائفة، أو عليها أن تكون مُلحقة إلحاقاً قطعياً بالماركسيّة ..

أما الاتجاه الثّاني الذي كان مُهيمناً، وكان مُهيمناً خارج الماركسيّة، فيُكمن في التأكيد على أن الماركسيّة بالأساس ليست إلا مجرد نظريَّة أيديولوجية ليست لها علاقة بالوجه والإنتاج المعرفيّين. أما من جهتي، فإنني أنظر إلى هذين الأمرين بوصفهما وجهين لعملة واحدة كلاهما يفضي إلى الآخر. وبالتالي، فإنهما كليهما يمثلان حالتين تفتقران إلى المصداقية المعرفيّة .

الآن، من موقع ما أطلقنا عليه القراءة الجدلية المركبة، أنظرُ إلى المسألة من موقع آخر، وهو أن الماركسيّة لا يمكن أن تمثل الحقيقة المطلقة التي من شأنها أن تبعد ما قد يتحقق عبر طرائق ومناهج أُخرى يأتي بها الآخرون غير الماركسيّين، خصوصاً العلماء من الحقل الطّبيعيّ، أي أولئك الذين يعملون غالباً دون أطر منهجيّة تنظيرية على نحو معلن، بل يعملون في الحقل التجريبي ذاته. أقول، إن الماركسيّة التي قامت على جهد علميّ واسع النطاق استنفدته وعممته وجعلت منه أرثاً شاملاً، وهو الإرث العلميّ للبشريَّة. أقول إن هذه الماركسيّة التي انطلقت بالأساس من الإقرار بجهد البشريَّة، ليس بإمكانها أن تنكر أن هناك آخرين يمكن أن ينتجوا شيئاً ذا قيمة معرفيّة علميّة. ومن هنا يغدو ضرورياً أن نحدد العلاقة المحتملة بين هذه الماركسيّة وتلك الجهود .

***تمثل وملاءمة أم تلفيقية؟**

** رأيتُ في إطار اقتراحي مفهوم القراءة الجدليَّة المركّبة أن هذه العلاقة تقوم على الأساس التالي: إن تلك المناهج المعاصرة لا بد أنها تأتي بكثير من الحقائق المعرفيّة، التي لا تستطيع الماركسيّة أن تتنكر لها. ولكن

السؤال التالي يبرز هنا بصورة منهجيّة دقيقة وملحة، كيف تحدد العلاقة بين نظريَّة هي الماركسيّة تعلن أنها نظريَّة مفتوحة أي قائمة بالأساس على كونها تتقبل الجديد وتعمل على تمثله وصهره وملاءمته. كيف يمكن فهم ذلك من طرف، وفهم أن هذه الماركسيّة تستطيع أن تأخذ شيئاً من الآخر؟ السُّؤال هنا مركّب وأستطيعُ الإجابة عنه بالقول: إن الماركسيّة تقيم علاقتها مع بعض تلك المناهج لا على أساس التجاور بينها وبين تلك المناهج، وإنما على أساس الاستجابة والتمثل العميقين. بتعبير آخر، الماركسيّة حينما تلتقي بمنهج آخر تحاول أن تكتشف فضاءه المعرفيّ وأسسه الأيديولوجية وتعمل على تمثل ذلك من موقعين. موقعها ذاته أولاً، وموقع المنهج الآخر ثانياً. ولكن لكي لا نواجه موقفاً تلفيقياً يقوم على التجاور بين بنيتين منهجيّتين، لا بد من القول بأن واحدة من هاتين البنيتين ينبغي أن تأخذ من الأخرى من مواقعها المنهجيّة وعبر تأسيس أبيستمولوجي لذلك .

على هذا الأساس أرى أن الماركسيّة كانت وما تزال، ولعلها ستبقى طويلاً-لأنها حتى الآن تبقى النظريّة ربما الوحيدة القادرة على تمثل العلم تمثلاً عميقاً-مدعوَّةً إلى قبول الجديد، حيثُ تستوعبه وتتمثله وتُعيد بناءه وملاءمته. أي تهضمه هضماً بعيداً عن التلفيقية، أي بعيداً عن القول بوجود عدة مناهج علميّة على أساس التجاور فيما بينها. ذلك لأن القول بوجود عدة مناهج علميّة يمثل مفارقة منطقيّة تتمثل في التساؤل التالي: إذا كانت هذه المناهج كلها مناهج علميّة، فلماذا لا نوحّد بينها، ونصل من خلال ذلك إلى منهج علميّ واحد؟ إذاً، المسألة قائمة، ولا يمكن أن تكون هناك مناهج علميّة متجاورة مُتعدِّدة. المنهج العلميّ واحد سواء أتى من هنا أو من هناك ..

* إذاً، منهج علميّ واحد، وتعدد في الطرائق المنهجيّة؟

** نعم، هناك منهج علميّ واحد وطرائق مُتعدِّدة. في ظني، الماركسيّة هي هذا المنهج، أو هي المنهج المفتوح القابل فعلاً على أن يظل هكذا، لأنه

يعلن بوضوح أنه هو هو بقدر ما يستطيع أن يستوعب الجديد ويقوده باتجاه أكثر تقدماً .

إذاً، هذا الذي يأتي من الطرائق الأُخرى بإمكان الماركسيّة أن تأخذ به، ومن ثم تهضمه وتتمثله وتجعله بنية جديدة أكثر تقدماً وتطوراً وتعقيداً في إطار التقدُّم العلميّ التاريخيّ. والقراءة الجدليَّة المركَّبة هي، بهذا المعنى، قراءة تدخل في نطاق المنهج الماركسيّ (العلميّ)، حيثُ تقوم على فهم الواقع العربي بخصوصيته، وهذا يعني أن القراءة المذكورة أُنتجتْ في ظل علاقات اجتماعيَّة هي هذه التي تعيش فيها، العلاقات في المجتمع العربي. إن القراءة الجدليّة المركبة تحاول أن تُؤسس للمسالة الدينية، وللمسألة التراثيَّة، وللمسألة القوميَّة ولمسألة التعدديّة القرائيَّة في إطار الفكر العربي .

*ضمن إطار الوضع التاريخيّ الواحد؟

** نعم. الوضع القائم هنا عربيّاً، ومن ثم فإنني واجهت المسألة التالية أثناء إنجاز هذه القراءة الجدليَّة المركَّبة: هل بإمكاني إنجاز هذا الذي أنجزتُهُ بعيداً عن عمومية الموقف المنهجيّ الماركسيّ؟ واجهتُ المسألة بالإجابة التالية: كلا، لأن إنجاز أي عمل يتم في إطار الماركسيّة، لا بُدَّ أن يُحافظ على الحدّ الموضوعيّ من العموميَّة. لكن هذه العموميَّة كان لا بُدّ من اختراقها وتخصيصها أخيراً. لذلك، القراءة الجدليَّة المركَّبة هي ماركسيّة بقدر ما تنتمي إلى الماركسيّة، وهي عربيّة بقدر ما تنتمي إلى خصوصيَّة الماركسيّة عربيّاً. وأظنُّ أن هذه ربما كانت محاولة لم أقرأ مثيلاً لها في الفكر العربي. والآن اكتشفتُ مُسوغها بعمق أكثر، خُصوصاً في سياق ما أنجزتُهُ مؤخراً حين عملتُ على تفكيك النص الديني والإسلاميّ ذاته، فقد اكتشفتُ أن هذا النص نفسه يُعلن عن نفسه بأنَّه نصٌّ تاريخيّ. هذه مسألة جديدة أدخلُها في إطار القراءة الجدليَّة المركَّبة، التي أسهمتْ - والحال كذلك- في تبين خصوصيَّة الواقع العربي في واحدة من أكثر حلقاته تعقيداً وتركيباً وإشكاليّة، وهي الحلقة الدينية

الإسلاميّة. وهذا ما جعلني أدعو إلى متابعة هذا الجهد لأنه ما زال في بداياته ولا يمكن أن يكتسب عمقه وقوته المعرفيّة إلا إذا تُوبِعَ بأبحاث معمَّقة، ليس على صعيد المسألة الدينية فحسب، وإنما على الأصعدة المُتعدِّدة، السِّياسيّ والثقافيّ والسيكولوجيّ.. الخ، أي الصعد التي تحيط بذلك الصَّعيد الديني أو تخترقه عُمقاً وسطحاً. ومن شأن ذلك الإشارة الأولية إلى أن القراءة الجدلية المركبة قد تكون، فعلاً، مدخلاً من مداخل مُتعدِّدة إلى فهم خصوصيَّة الواقع العربي الذي نعيشه راهناً.

* هنا، ومن موقع هذه الأسس المنهجيّة والمقدمات، ينشأ السُؤال حول إمكانيَّة إخضاع نص ما، ليكن نصاً دينيّاً، لمثل هذه القراءة. نصٌّ يعلن عن نفسه في صيغة المُقدَّس المتعالي، المطلق، يهيمن على التاريخ بطريقة لاتاريخيّة، ودون أن يتشخص فيه، بل ولربما يُزعَم أنه هو الذي ينتج التاريخ في بدئه ونهايته مثلما يسيره ويحدد مصائره. كيف لنا أن نوفق بين هذه الرؤية الميتافيزيقيَّة وبين الدَّعوة إلى إحالة النص إلى بنية تاريخيّة واقعيّة، كيف لنا أن نتجاوز هذه المفارقة المنطقيّة والتَّناقض الظاهر في القراءة؟

** الشيء الذي أعتزُّ به، هو أنني وضعتُ يدي على أن مفهوم المُقدَّس يمكن أن يفكك ويعاد بناؤه ومن ثم يُرفض من موقع النص الديني ذاته، بحيثُ يبدأ الاجتهاد هنا. فالاجتهاد الإسلاميّ الذي تمّ حتى الآن، وعلى امتداد أربعة عشر قرناً ونيف، انطلقَ أساساً من مجموعة من الركائز الأبيستيمولوجيّة وفي طليعتها ركيزة المُقدَّس. إن هناك مُقدَّساً لا نستطيع أن نجتهد به، ومن حاول أن يخترق هذا الموقف فقد أُدينَ. طبعاً كانت هناك محاولات عديدة في التاريخ العربي الإسلاميّ، منها مُحاولة المُعتزلة. وراهناً هنالك مُحاولات كثيرة، على رأسها ربما مُحاولة نصر حامد أبو زيد. لكن هذه المحاولات في ظنّي، وحسب علميّ، لا تصل إلى ما أعتقدُ أنه يمثل نقطة الانطلاق، وهي النَّظر إلى الإله الإسلاميّ، الله، بوصفه بنية مفتوحة. هنا أزعمُ أني اكتشفتُ هذه البنية، التي

نُظِر إليها على أنها مُغلقة مُقدَّسة. حتى أولئك الذين انطلقوا في توجّههم نحو البُنية المُقدَّسة وظلّوا يعتبرونها مُقدَّسة، وقعوا في تناقضات ونقائص، كانت قابلة للقراءة. أقولُ الآن، إن هذه البنية لا تحتمل مفهوم المُقدَّس لأن المُقدَّس هنا-بنية الله-لا تحتمل أن تكون كذلك. لأن المُقدَّس مُطلق، لا يؤتى من طرف، (ليس كمثله شيء). ومن ثمَّ، الله الإسلاميّ، بهذا المعنى، الذي يُفصح عن نفسه عبر مجموعة من الصِّفات والمقاصد، يُفصح عن نفسه بمثابة بنية نسبيَّة، أي مفتوحة .

***المُقدَّس لا وجود له، والمُطلق لا يمكن معرفته، لأنه غير مُحدد ..**

** المُقدَّس هو ما هو مُغلق ومُطلق، مُتجوهر على ذاته، الله لا يمكن إتيانه. ولذلك، نُعلِّق الحُكم بشأنه. من هنا، مفهوم المُقدَّس لا وُجود له. لا على صعيد المُطلق، ولا على صعيد العملية المعرفيّة. لا بُدَّ أن يكون إذاً، وجوداً فقط على صعيد الإيمان والذهن الافتراضيّ. وأنا هنا أحترمُ هذا الإيمان، ومن يأخذ به. ولكن لا نستطيع أن نزعم بأن هذا الذي يؤخذ مُقدَّساً على صعيد الإيمان يؤخذ مُقدَّساً على صعيد العملية المعرفيّة. فإذاً، اللَّحظة الحاسمة التي ألحتُ عليها في عملي الأخير تكمن في تفكيك هذا المُقدَّس واكتشاف أنه هو نفسه لا يحتمل أن يكون مُقدَّساً، لأنه أتى باتجاه البشر وتشخَّصَ من هذا الموقع. وهنا أشيرُ إلى أن الله الإسلاميّ يفصحُ عن نسبيته هذه خصوصاً عبر ما يُطلق عليه في النص القرآنيّ بنظريَّة **الاستخلاف الإنسانيّ**، أي بصيغة الله مستخلِفاً البشرِ على الأرض، على الكون، ومن ثم فإنه ومن حيثُ البدء، حيثُ كان الله موجوداً، كان أيضاً يمثل بنية مفتوحة باتجاه البشر. وعلى هذا، فالعملية التقديسية هنا، لم تعُدْ قائمة، ولم يعُدْ تسويغها محتملاً .

إذاً، النص الديني هنا، نص مفتوح، بحيثُ نقول: بدلاً من الميتافيزيقا التي هيمنت في هذه المرحلة التاريخيّة المديدة، نواجه التاريخ أيضاً على صعيد الدِّين. وقد استعنتُ في هذا الحقل البحثي بمجموعة من المقولات في الفكر

الفلسفيّ الغربيّ، التي تبرز على رأسها مقولة الفيلسوف الألمانيّ كانط الذي انطلق من كتابين شهيرين له نقد العقل النّظريّ ونقد العقل العمليّ، وتوصل إلى أن العقل النظريّ لا يستطيع أن يصل إلى المُقدّس إلى المطلق، لذلك يعلقه، ويفسح المجال مفتوحاً أمام عقل عملي. بمعنى آخر، على صعيد ما نحن بصدده لا نستطيع أن نأتي المُقدّس الديني الإسلاميّ على نحو معرفيّ ما إلا بصيغة السلب، التي لا تعني شيئاً حقيقيّاً. ولذلك نعلقه ونعلق الحديث فيه. وهذا الأمر يبقى محتفظاً بأهميته الحاسمة، حتى لو ظهر على نحو يقود إلى نمط من اللاأدرية، التي تنحل، والحال كذلك، إلى نمط من المفارقة المنطقيّة والوجوديّة .

إذاً، الاجتهاد هنا، لم يعد يرتكز على هذا الأساس الذي كان يُنظَر إليه مُقدّساً. وهذه نتيجة هامة، تفضي إلى النّظر إلى الاجتهاد على أنه أيضاً عملية بشريّة تاريخيّة، وجهد إنسانيّ محدود بالضوابط العقليّة والمعرفيّة الإنسانيّة. وما ظهر في الأدبيّات الدينية الاجتهاديّة الإسلاميّة تحت اسم (لا اجتهاد فيما فيه نص) يتفكك مرة واحدة لينتهي إلى حالة جديدة هي أنه هو نفسه خاضع للاجتهاد، أي هو نفسه نتيجة اجتهادية. ومن ثم يظهر هذا التاريخ الإسلاميّ أمامنا، من بدئه حتى راهنه، بوصفه تاريخاً. وعلى هذا النحو نكون قد ودعنا الميتافيزيقا مرة واحدة وإلى الأبد، وجعلنا من الطرف الآخر، الطرف الإسلاميّ، طرفاً يمثل نداً لنا. لكن هذا الندّ لا يمتلك حتى الآن هذا الوعي النديّ النّقديّ، التاريخيّ. ولكنه حينما يمتلك هذا الوعي، فإنه سيكون فعلاً طرفاً نديّاً حقيقيّاً مُحاوراً لكلّ الأطراف الأُخرى على الصّعيد التاريخيّ ..

هناك في هذه النّقلة النهجيّة لديكم، في الحقل النّظريّ المعرفيّ، انفتاح كبير للحوار مع التّيار الإسلاميّ عُموماً، ويُلاحَظ وجود دعوات أُخرى، تُلحُّ على ضرورة الحوار بين التّيار الإسلاميّ والتّيار الماركسيّ، وتقرُّ بضرورة تعليق الخلافات الأيديولوجية بين الاتجاهين مؤقتاً، وعدم البتّ في المسائل الخلافيّة

المتّصلة بالدِّين خصوصاً، وتأجيلها. هل ترجحون جدوى مثل هذه الآراء والدعوات، أم أنكم تؤسّسون لرؤية أُخرى للحوار والاختلاف، وخُصوصاً حول الدِّين؟

** أظن أن هذه الفكرة التي وردت في السُّؤال، والقائمة على تعليق الخلافات الأيديولوجية، أصبحت ملغاة، وزائفة بالمعنى المنطقيّ والتاريخيّ. ما هي هذه الخلافات الأيديولوجية، بعد أن قدمت ما قدمت على صعيد تفكيك النص الديني بأساسه الأول المتمثِّل بالمُطلق المُقدَّس؟ أظنُّ، لم يعد هناك شيء من هذا الخلاف الأيديولوجي. طبعاً، أقولُ هذا بعد أن أكونُ قد ظننتُ أن هذا الآخر قد أصبح يمتلك ذلك الوعي التاريخيّ الجديد، الوعي التاريخيّ بأن ما يملكه من فكر دينيّ، ما هو إلا فكر تاريخيّ وما علينا إلا أن نقلب المسألة لنكتشف أن هذا الذي قُدِّم على أنه فكر دينيّ ما هو إلا فكر تاريخيّ. وهذا ما يحيلنا إلى ماركس نفسه، ماركس الذي كان فعلاً يدعو إلى مثل هذه العملية، لكنه لم يكن قد عالج هذه القضيَّة من الداخل بعد. نحن الآن نستطيع أن نقول: إذا ما امتلك الإسلاميّون هذا الوعي الجديد بتاريخيّة الإسلام، فإنهم سيكونون في الموقع الذي نحتله نحن الآن، أعني بذلك الماركسيّين والعلمانيّين عموماً. ومن ثم هذا التَّحفُّظ القائم على ضرورة إبعاد الخلاف الأيديولوجي راهناً لم يعد تحفظاً ذا مصداقية معرفيّة. ومع ذلك يظلُّ هنالك إشكال آخر من الخلاف الأيديولوجي مع التَّيار المذكور، ولكن هذا الإشكال يظهر حينئذ من درجة ثانية أو ثالثة فيغدو الأمر قائماً على الاختلاف بين تيارين كلاهما ينتهي إلى التاريخ، فكلاهما يعلن ذلك وينطلق منه.

أنا الآن وعلى أعقاب التنهيج النَّظريّ للفكر الديني اكتشفتُ أمراً مذهلاً في حياتنا وخُصوصاً أن هذا الكشف أتى في سياق التَّهدُّم المحلِّي والعالمي، أعني نحن الآن في الواقع العربي نعيش حطاماً، وقد أسميه حطاماً مفتوحاً، قابلاً للاختراق، إضافة للحطام العالميّ. كيف نواجه هذا الحطام والتَّهديم في وطن

يُراد له أن يُستَباح، أن يُستباح فيه كلّ شيء؟ وأذكرُ هنا كلمة ذكرتها في مُناسبة سبقتْ، وهي التي أعلنها لويس برنار، المؤرخ البريطاني الشهير، حينما استُدعِيَ من قِبَل الكونغرس الأمريكيّ ليقدم أمام أعضائه برؤية حول ما يتوجب عليهم أن يفعلوه حيال الشرق الأوسط. وكان هذا قبل بضع سنوات، قال لهم: اجعلوا من كل قبيلة دولة. إذاً، كيف العمل أمام مثل هذا الواقع، ونحن نلاحظ أن الإسلاميّين أو المُسلمين أو المؤمنين.. أو المسيحيِّين.. يشكلون بطبيعتهم ذلك السَّواد الأعظم من الأُمة؟ إلى متى نبقى في إطار هذا الإسمنت المسلّح حيثُ نعلن أن الآخرين يمثلون القوى الرجعية والسوداء؟

*لكنهم هم بالمقابل يتخذون مثل هذا الموقف إزاء العلمانيّين والعقلانيّين، باتّهامهم لهم بالهرطقة والمروق و..؟

**نعم، يعلنون أن العلمانيّين والماركسيّين من ضمنهم هراطقة وكَفَرة.. ولا يصحُّ أساساً التعامل معهم. أجيبُ على ذلك بالتدقيق بأمرين. أولاً: أنا أميّزُ بين المؤمنين والقيادات السياسيّة لهؤلاء المؤمنين. وقد أسحبُ يدي وأبعدها عن هذه القيادات أو عن مُعظمها. لأن فيها الكثير من القيادات الوطنيّة وأمدُّ يدي إلى أولئك المؤمنين، المُسلمين والمسيحيين، السَّواد الأعظم من الأُمة. وأحاولُ أن أعيدَ النَّظر في موقفي منها، عبر الإقرار أولاً بالتعدديّة، التعدديّة دون أي تحفظ. والتعدديّة أعني بها هنا التعدديّة الثقافيّة والسِّياسيّة والحزبية. لهم ما لي ولي ما لهم دون أي تحفظ. إن حواراً يقوم على مثل هذه التعدديّة يعني أن نعيد لهذه الأُمة حيويتها، تدفقها التاريخيّ. أي أن نحطم ما أُريد له أن يمثل عَقَبَة منيعة حيال الفعل التاريخيّ. وأظن أن هذا الأمر سيكشف لنا أن ما قُدِّم إلينا على امتداد مراحل طويلة من الزَّمن، بوصفه خلافات عميقة، أقول إنَّ الحوار قد يكتشف أن هذه الخلافات ليستْ بالأساس خلافات حقيقيّة، وإنما خلافات ومُشاحنات زائفة تقوم على التباسات نظريَّة وتاريخيّة، خُصوصاً إذا أخذنا هذا بعين الاعتبار في إطار الأصوليَّة السِّياسيّة، التي أتت نتيجة منطقيّة

وواقعيّة لعملية التهدُّم الاقتصاديّ، الاستغلال الاقتصاديّ والتهميش السِّياسيّ والإقصاء الثقافيّ .

إذاً، نحن نعيش حالة من الارتباك التاريخيّ أمام قوى هائلة تمثل الوطن. والعمل لا يُمكن أن يُحدث شيئاً حقيقيّاً في هذا الوطن إن لم نتوجَّهْ إلى هؤلاء بكلّ الشَّرعيَّة المعرفيّة والاجتماعية. ومن ثم فإن العمل الذي أدعو إليه الآن أعتبره استراتيجيّة جديدة في حياتي، تتمثل في متابعة البحث المعرفيّ في إطار الفكر الديني وطبعاً في إطار الفكر العربي عموماً. وكذلك على صعيد الدَّعوة لحوار شامل، وهذا الأمر حاسم، قد أُسمِّيه حواراً وطنيّاً وقد أسميه حواراً شعبياً. ولكن ربما كان هذا الحوار الوطنيّ هنا أكثر عمومية. وأشخص كلامي هنا بالدَّعوة إلى هذا الحوار بين أربعة فُرَقَاء هم: الإسلاميّون المستنيرون، وغير المستنيرين إنْ أبدو رغبة في الحوار، ثم الماركسيّون خصوصاً والاشتراكيّون عموماً، وثالثاً القوميّون بكلِّ تنوُّعاتهم وأشكالهم، ورابعاً اللّيبراليُّون التّحديثيُّون. طبعاً، هناك ألوان مُتعدِّدة بين هؤلاء الفرقاء الأربعة، وقد نكتشف حالات مُتداخِلة ومُتحرِّكة بينهم .

المهمُّ، هذا الجسد الأعظم الموجود في مُجتمعنا العربي الرَّاهن هو المدعو أولاً للحوار بهدف اكتشاف ما يوجد بينه. وإذا تبين أن هنالك اختلافات، فليكن، لكن إزالة هذه الاختلافات، التي يمكن أن يكون قسم منها زائفاً، أقول، هذه الخلافات لا يمكن أن تتجاوز إلا عبر حوار يقوم على الدِّيمقراطيّة فعلاً، أي احترام الجميع من الجميع بحيثُ نستطيع أن نبدأ بداية جديدة تحقق لعملية التَّقدُّم التاريخيّ العربي شيئاً من رهاناته. وهذا هو الهدف الأكبر مما أدعو إليه تحت اسم استراتيجيّة عمل فكريّ وسياسيّ جديد .

إذاً، تعتبرون المناظرة التي تمت بينكم وبين د. محمد سعيد رمضان البوطي مؤخراً تتويجاً لمثل هذه الطريقة في الحوار والانفتاح ..الخ؟

**نعم، تأتي مناظرتي الأخيرة مع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، في هذا السياق، الذي أعمل على إفرازه وتأصيله وتمكينه أولاً بالمعنى المعرفيّ وثانياً بالمعنى الأيديولوجي. لقد كانت مناظرة هامة في نظري، لم تَرُقْ للبعض لأنها مثلت في اعتقادي، خرقاً لقواعد الاستراتيجيّات الإسمنتية واعتقد البعض الآخر أن هذه المناظرة لم تُحدِث خرقاً، وإنما أحدثتْ أيضاً ثغرة أخلاقيّة في التعامل الفكريّ فيما بين الفرقاء القائمين حالياً في الساحة العربية. المناظرة، أنظرُ إليها على أنها هامة جداً، لأنها كشفتْ لي أن مُعظم الشقّة القائمة بين العلمانيّين وبين الإسلاميّين-مع أنني أتحفظُ على هذه الثنائيّة بسبب من أن قسماً كبيراً من الإسلاميّين قد يكونون علمانيّين، لأن العلمانيّة ليستْ المقابل للإسلام-تقوم على تقابل في مُعظمه زائف، والشيء الطّريف فعلاً والمؤثّر بالنسبة لي، وأنا أفكر به دائماً، هو أنّ كثيراً من الخلافات، بل مُعظم الخلافات، تداعتْ وتفسختْ وتصدعتْ، بعد أن تفاهمنا على مسألة الألوهية التي لها دلالتها العميقة في ثقافتنا تاريخيّاً، كما في ضمير السواد الأعظم .

نعم، بعد أن قدمتُ قراءتي لمفهوم المُقدّس، وأقررتُ بوجود هذا الذي يُؤخذ إسلامياً وهو الله، ثم بدأتُ أفكرُ في كيفية البحث فيه والكشف عن بنيته الداخليّة، فتبينَ لي أن هذا الخلاف، يمكن تجاوزه، وتجاوزتُهُ فعلاً، حينما قلتُ بأني أقرُّ بما يقرُّ به الأستاذ البوطي، نعم كنت أعلم ما أقول وأعرفه جيداً، لأني عنيت أن هذا الذي أقرُّ به تحول على يدي إلى بنية تاريخيّة تسع للمُؤمنين أن يشاركوا في العصر بكل قُوّة وبكل معنى من معاني المعرفة والعقلانيّة. وشيء فعلاً مثير بالنسبة لي حدثتُ به كثيراً من الأصدقاء والمعارف حيثُ تبين لي أن هذه العقدة الصغيرة انتهت وفُتحتْ آفاقٌ لم يعد إغلاقها محتملاً، وأنا سعيد بهذه النّتيجة الكبيرة .

**وأنا كنتُ شاهداً عليها ..

**(ضاحكاً) أنتَ كنتَ شاهداً، وفي البداية شاهداً مُشاكساً، وشاهد زُور.

تصوَّر أنَّه بعد ذلك أصبح هنالك المئات، بل ربما الآلاف من النَّاس يفكرُون بهذا النمط من التَّفكير. والعلاقات بدأت تتسع والحوارات اتسعتْ، وأحاول الآن أن أعمِّق جهودي باتجاه تأصيل هذه الفكرة؛ بحيثُ يبدو لي أني وهؤلاء نسير على درب واحد. لكن المُهمَّة صعبة ومُعقدة، صُعوبتها وتعقيدها يكمنان في ضرورة تأصيل هذا العمل المعرفيّ، الذي علينا نحن أن نقوم به. بالدَّرجة الأُولى أحددُ من أعني بذلك، الماركسيِّين أولاً، لأنهم من يمتلكون مناهج البحث الدَّقيقة، انطلاقاً من المادِّيَّة التاريخيّة والجدليَّة. أقولُ ذلك، دون أن أغيِّب الصعوبات الموضوعيّة التي ستقف في وجه هذا الطموح، التي تنحدر من مواقع مُتعدِّدة. كأن نعمل باحترام وبنديَّة والإقرار بالآخر دون استعلاء. هذا الاستعلاء الذي هيمن فترة مديدة على سلوك وأذهان العلمانيّين والمستنيرين، والليبراليين ضمن أولئك، وبالنَّتيجة يعني ذلك أننا قد دخلنا حلبة الفعل التاريخيّ المشترك .

إن الحوار مع هؤلاء ليس مسألة عابرة وإنما هو يهدف إلى عملية إعادة بناء هذا الوطن. ومن هنا أقوِّم وأقيِّم المناظرة التي تمّت بيني وبين الأستاذ البوطي. لا أدري كيف يقوّمها هو، وإن كنتُ قد شعرتُ بأنه كان قد أحسَّ بارتياح للمناظرة معي. طبعاً قد يكون الأمر مُختلفاً بالنسبة إليه، لكن مزيداً من الحوار بيني وبينه وبين أمثالي وأمثال الأستاذ **البوطي**، من شأنه أن يفتح أبواباً جديدة أمام حوار وطنيّ قومي ديموقراطي عقلاني. لذلك لا يجوز أن نخشى أبداً من هذا الحوار. بل علينا أن نقدم عليه ونعمقه ونحفز عليه. لهذا كله فإنها دعوة أدعو إليها باتجاه استراتيجيّة عمل جديدة بين فرقاء الوطن الوطنيّين والقوميِّين والدِّيمقراطيّين جميعاً .

لعلي أقولُ أخيراً أن ما أقومُ به الآن يدخلُ في نطاق ما قام به باحثون وفلاسفة سابقون ولاحقون، أمثال سبينوزا وماركس ومحمد أركون. ومن ثم فإنني أرى في ما أنجزْتُهُ راهناً، نمطاً من التواصل مع أولئك وربما كذلك -وبدرجة من الصَّعب الآن ضبطها- من التفاصل المنطقيّ والتاريخيّ .

حسن حنفي

ضرورة التجديد*

حسن حنفي مفكر مصري وأستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة. درّس في الجامعات الفرنسية وفي الولايات المتحدة الأمريكية. له رؤاه الخاصة في التراث الإسلامي والفلسفة. وقد وضع لهذا الغرض العديد من المؤلفات الهامة، منها التراث والتجديد، وقضايا معاصرة في الفكر العربي.

* نشر هذا الحوار في (الكفاح العربي ١٦/٦/ ١٩٩٨) بيروت .

*بات هاجس التَّجديد يطغى على جميع الخطابات الفكريّة والبلاغات النَّظريّة التي أخذت تحتشد في أجواء الثَّقافة العربية راهناً، بحيثُ أن هذه المسألة، مسألة التَّجديد، صارت المسألة الأكثر أهمية بامتياز. وحيثُ أننا نفهم من التَّجديد بأن نقيضه القديم بات بالياً وعتيقاً، وحتى ناخلاً، لا يصلح ولا يتّسق مع التطور، يغدو ملحاً أن ندلل على ذلك أولاً بحيثُ يفضي ذلك إلى تأكيد جدارة التَّجديد وضرورته التاريخيّة. ومن ثم، وعبر ذلك، نسوغ في النِّهاية أن مسألة التَّجديد ليست زائفة نظير الكثير من المسائل التي انهمك فيها الفكر العربي في أوقات سابقة، ثانياً..؟

**في الحقيقة إن التَّجديد هو رد فعل على الحالة الرَّاهنة للثَّقافة العربية، التي غلب عليها النَّقل، ولا فرق بين من ينقل من القُدماء وبين من ينقل من المحدثين. لا فرق بين من يقول: قال الله، وقال رسول الله، وقال ابن تيمية.. وقال ابن حنبل .. وقال الغزالي، وبين من يقول: قال ديكارت، وقال هيغل، وقال سبينوزا، ..إلخ. كله نقل بنقل. تقليد في تقليد. وبالتالي في مواجهة هذا العيب الكبير أحاول أن أُجدِّد .

ماذا يعني التَّجديد إذاً؟ إنه يعني إعادة النَّظر في ما قاله القدماء. هم كانوا رجالاً ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم، وأنتجوا في عصر ونحن في عصر آخر. كانوا مُنتصرين ونحن مهزومون. كانتْ هناك ثقافة المنتصر القديمة وهنا ثقافة الهزيمة الحاليّة. وهذا يعني أن مسؤولية المفكِّر هي أن يُعيد بناء ثقافته القديمة في عصر جديد، في عصر مُخالف..إلخ .

فالظروف الاجتماعية والسِّياسيّة تعكس نفسها في الثقافة. إذن التَّجديد ضرورة مُلحَّة تاريخياً بالنسبة إلى التُّراث القديم. وضرورة مُلحَّة أيضاً بالنسبة

للتُراث الغربيّ. فبدلاً من أن أنقل يجب أن أدرس وأحلِّل وأنقد وأرجع الغرب إلى حدوده الطَّبيعيّة، وأجدد على ما يراه الغرب. وبالتالي يكون التَّجديد هو الضَّرورة بالنسبة إلى الجو الثقافيّ العام الذي أعيش فيه، الذي يسوده النقل. والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع ، فإن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها طبقاً للحديث النبوي الشريف. فلماذا إذن نجدد في الرواية والمسرح في القصة والشعر والغناء، أما على صعيد قضيَّة الفكر نكون ناقلين فقط؟ إن التَّجديد على مستوى اللغة والمناهج وعلى مستوى التَّصوُّرات والرؤى والمحاور، كل ذلك هو التحدي بالنسبة للعرب .

تصورنا أن القديم أصبح مُقدَّساً وانبهرنا بالغرب، فقلدنا هذا وقلدنا ذاك. القديم في اجتهاداته ينتمي إلى جيل مضى وليس فيه أي طابع للتقديس إنما نقف أمامه موقف العاجزين. كذلك الانبهار بالغرب ليس تجديداً وإنما هو موقف تقليديّ. وبالتالي فإن تحليل الواقع تحليلاً مباشراً، والنَّظر في التحديات الرئيسيَّة للعصر بكل ما لدينا من مخزون ثقافيّ قديم وبكل ما لدينا من نقل للتراث الغربيّ منذ مائتي عام، كل ذلك ربما يساعد على الإبداع الثقافيّ العربي .

هل يمكننا أن نعتبر الدور الذي تمارسه في حقل العقيدة والشريعة الإسلاميّين أشبه ما يكون بالدور الذي مارسه المفكر الألمانيّ فويرباخ تجاه اللاهوت المسيحي، أو الهولندي سبينوزا أم كليهما؟ مع الفارق الذي تدعيه في كتاب من العقيدة إلى الثَّورة بأنك فقيه من فقهاء المسلمين تهدف إلى تجديد دينهم وربطه بعملية التحول الواقعيّ ..؟

**سأحاول أن أحلل سؤالك تحليلاً علميّاً دقيقاً. نظراً لقربنا من الثَّقافة الغربيّة، ونظراً لشيوع سبينوزا وفويرباخ بيننا وفي حيثيات ثقافتنا، أصبح كلاهما إطاراً مرجعياً، معياراً نحكم طبقاً له على إبداع المفكرين العرب. فلنفترض أنني لم أترجم كتاب سبينوزا رسالة في اللاهوت والسِّياسة. فلنفترض أننا لم نعرف

فلسفة فويرباخ ترجمة وعرضاً ونقاشاً، إذاً كيف سنحكم على المفكرين العرب؟ هذا خطأ وقع فيه المستشرقون الذين يعرفون أرسطو ويعرفون أفلاطون. فكل ما قاله الكندي وابن سينا وابن رشد والفارابي يبحث فيه المستشرق الغربيّ ليقول: هذا من أرسطو وهذا من أفلاطون أو أفلوطين أو العكس. إنهم يبحثون دائماً عن مرجعية الفلاسفة الإسلاميّين ومصادر آرائهم لدى الفلاسفة الإغريق .

إذاً، هناك خطأ في السُّؤال.. فلم لا يرجع إبداعيّ إلى مصادره القديمة. مثلاً سبينوزا ما أهميته؟ إن أهميته تكمن في التّحليل العلميّ العقلي..إلخ التّاريخ المبدع لتكوين النصوص الدينية.. لإثبات أن التّوراة والإنجيل نصوص تاريخيّة محرفة مغيرة عما قاله الأنبياء. فلم يكون ذلك من سبينوزا ولا يكون مثلاً من ابن حزم، والذين قاموا بنقد التوراة والإنجيل ليبينوا تحريفها. وأرنست رينان الذي ساهم في النقد وكتب أيضاً موسوعة ضخمة في أمر التوراة والأناجيل يقول: إنني تعلمتُ ذلك من المسلمين. وانني لولا قراءتي لابن هشام — الكلام لرينان — وعلم الحديث، ما كنت قد قمتُ بنفس الجهد. إزاء ذلك أعود للقول: لم يكون سبينوزا وفويرباخ..إلخ.. إطارين مرجعيَّين يُحال عليهما إبداعي ودراساتي، إنما أنا أستأنف تراث ابن حزم والفارابي وابن خلدون وموسى بن ميمون، وبالرغم من يهوديته فقد كتب في إطار الثقافة العربية الإسلاميّة ..

لماذا فويرباخ إذاً؟ فما قاله فويرباخ قالته الصوفيَّة من قبل: إن الله في النّفس، إن الله يدعو للارتقاء والاتحاد، وكل ما قالته الصوفيَّة في الإنسان الكامل..؟ ما هو الله عند هؤلاء..؟ إنه الإنسان الكامل.. وهذا ما قال به فويرباخ لاحقاً.. وهذه هي النّزعة الصوفيَّة الإنسانيّة الكاملة لدى المتصوِّفة، وخاصّة لدى ابن عربيّ وابن سبعين .

لهذا يمكن القول: إن كل دراساتي وجهدي الثقافي والفكريّ هو من ابن حزم والتُّراث النَّقديّ للكتب المُقدَّسة، ومن التُّراث الصوفي الإنسانيّ الكامل. وبالمصادفة أيضاً، وبما أنني منفتح على الثّقافات الأُخرى، كانفتاح القدماء على اليونان والفرس، وعلى الهنود وعلى أهل الصين، انفتحت بدوري على الثّقافات الأُخرى والثّقافة الغربيّة. فأنا لي مصدران للثقافة، التُّراث القديم، والتُّراث الغربيّ. فلا يجوز إحالة إبداعي إلى إطار مرجعي واحد .

***بأي معنى يمكننا أن نعدّ حسن حنفي مفكِّراً إسلامياً؟ ثم هل يُمكننا أن نُعِدَّ تحديدات من قبيل عقلاني، مستنير، ثوريّ، إضافات لاحقة على هذا الفكر -فكرك- أم أصيلة؟**

**الحقيقة إن هذا يسبِّبُ لي حيرة كبيرة.. أنا أعتبر بطبيعة الحال أنني مُفكِّر إسلاميّ، مثل محمد إقبال وسيد قطب، وجمال الدِّين الأفغاني، ولقد أصدرتُ كتاباً عن جمال الدِّين الأفغاني لمُناسبة المئويَّة الأولى، وأيضاً مثل علال الفاسي وهناك دراسات عديدة ومقارنات كثيرة بيني وبين علال الفاسي وسيد قطب وإقبال، فهذا شيء أفتخر به ولا أدَّعيه. بيد أن هناك مفارقة في هذا الأمر، فأنا حين أقول، إنني مُفكِّر إسلاميّ، وأدعو في نفس الوقت إلى الحوار الوطنيّ، فقد يبعد ذلك العلمانيّين والماركسيّين والقوميّين عني ويصنفونني في تيار، وأنا أحاول أن أحاور وأجمع بين التيارات من أجل الحرص على الثّقافة الوطنيّة. فربما أنا أحياناً أفضل أن أكون مفكراً وطنيّاً، والتُّراث الإسلاميّ جزء من ثقافتي الوطنيّة. وبالتالي المفكر الوطنيّ الذي يحمل هموم الفكر الوطنيّ، الذي حاول أن يجدد في التُّراث باعتباره رافداً رئيسياً في الثّقافة الوطنيّة. أحياناً أصنف لحساب الإسلام المستنير. أنا برأيي الإسلاميّ المستنير يقلل من أمري إلى حد ما. محمد عبدو كان إسلامياً مستنيراً. وكذلك الأفغاني ونحن نقلل من شأنه إذا اكتفينا بالقول: إنه كان إسلامياً مستنيراً، لقد كان ثوريّاً، وأنا ثوريّ أكثر من الأفغاني. ولذلك سميته ضمن اليسار الإسلاميّ مرة، ومرةً أُخرى

الإسلام الثّوريّ، أو لاهوت التحرير..إلخ.. مستعيناً في ذلك إطاراً مرجعياً من أمريكا اللاتينية. لكن أفضل أن أكون المفكر الحر الليبرالي. المفكر الوطنيّ. الإنسانيّ حتى لا أصنف ضمن حدود ضيقة، وبخاصّة أن الحركة الأصولية الإسلاميّة الرجعية، وبعض تياراتها الأُخرى، تصنفني علمانيّاً. وبعض العلمانيّين يصنفونني سلفياً. وفي النِّهاية الفكر أشمل من أن يصنف ضمن أحد روافده وهو الرافد الإسلاميّ فقط. غير أنني أعتز بهذا اللقب بطبيعة الحال. وأمثل الجناح الإسلاميّ الثّوريّ الاجتماعيّ اليساريّ في الفكر الإسلاميّ .

أنا أستأنف سيد قطب الأول صاحب العدالة الاجتماعية في الإسلام والسلام العالميّ والإسلام .. و.. وأستأنف محمد إقبال وأستأنف كتاباته الثّوريّة.. وأستأنف أبا ذر الغفاري قديماً.. إلخ.. ولكن في نفس الوقت أتعاون مع القوميّ والناصري وأتعاون مع الليبرالي، وأتعامل مع الدِّيمقراطيّ. في الوقت الذي أتعامل فيه مع الماركسيّ، فأنا أستخدم المنهج التاريخيّ للتحليل وللثورة الاجتماعية .

***بوجه ما يمكننا أن نعدك من أبرز المؤرخين للفكر العربي الحديث والمعاصر، فضلاً عن إسهامك البارز في هذا الاتجاه. الآن في ظل هذا المشهد الهائل من التّيارات والاتجاهات، التي ما زالت تفتقر إلى الغموض والالتباس، والتداخل والتشظي أحياناً أُخرى، كيف يمكننا أن نقوم بعملية تحديد للمعايير الرئيسيَّة فيه. فضلاً عن الأدوار الطارئة والأصيلة، والأسس النَّظريّة والمنهجيّة لعملية التاريخ هذه؟**

جرت العادة على تقسيم الفكر العربي إلى ثلاثة تيارات رئيسة. أولاً **التّيار الإسلاميّ الإصلاحي، الذي أسسه جمال الدِّين الأفغاني، ومن أبرز تلامذته محمد عبده..إلخ **ثانياً التّيار الليبرالي** الذي أسسه في مصر رفاعة الطهطاوي وخير الدِّين التونسي في تونس، الذي كان له تلامذة أمثال أحمد لطفي السيد وطه حسين، وعلي مبارك والعقاد..إلخ.. **وأخيراً التّيار العلمانيّ** الذي

أسسه شبلي شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف، إسماعيل مظهر، زكي نجيب محمود..إلخ.. هذا التقسيم هو الشائع. أحياناً يضيف البعض **التيار العثماني الإسلامي**، ومثله السوري الحلبي **أبو الهدى الصيادي**، الذي كان يدافع عن الوحدة العثمانية الإسلامية ويبشر **بالعثمنة**. ونضيف إن هذا التصنيف يتعدى لدى البعض الآخر أحياناً إلى أربعة أو خمسة أو حتى السبعة تيارات..إلخ ..

أما أنا فأقوم بدوري بالتصنيف -من وجهة نظري-بناءً على المنطلقات التالية :

- **التيار الإصلاحي** يقول: لا يتغير شيء في الواقع إلا إذا تغير فهمنا للدين أولاً، فالبداية هو الدين .

- **التيار الليبرالي** يقول: لا يتغير شيء في الواقع إن لم نبن الدولة الحديثة أولاً كردٍ فعل على الدولة العثمانية.. أنور باشا ومدحت باشا وخير الدين التونسي والطهطاوي ..

- **التيار الثالث** يقول: لن يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة أولاً مشروطاً بتأسيس العلوم الطبيعية والرياضيات أولاً.. فالعلم هو نتاج العصر .

ونلاحظ أن المنطلقات السابقة هي الدين، الدولة، العلم.. والنهايات ربما تكون واحدة. وتأسيس الدولة الليبرالية على النموذج الغربي الديمقراطي الذي يقوم على الدستور والبرلمان والتعددية الحزبية..إلخ.. وهي التي وضعت الثورات العربية حداً لها في نهاية الخمسينات. فهذا هو التصنيف الشائع .

أما لو صنفت التيارات الثقافية باعتبارها تيارات سياسية في البلدان، قد نجد أن الحركة الإسلامية هي وريثة الحركة الإصلاحية القديمة. نجد التيارات القومية وهي حديثة نسبياً وريثة لفكر **ساطع الحصري والأرسوزي**، وجاءت كرد فعل على النزعة الطورانية القومية. كذلك نجد التيار الليبرالي وهذا التيار هو وريث آراء الطهطاوي، ونجد التيار الماركسي ورفع لواء التيار العلمي العلماني.

وأول من كتب في الماركسيّة كان سلامة موسى.. وآخرون..إلخ.. فهذه هي التّيارات الأربعة الموجودة على الساحة العربية سياسياً ولها مرجعياتها ومصادرها الثقافيّة والفكريّة. وكل التّيارات السّابقة ترتكز على قضيَّة رئيسيَّة واحدة، ولكن في النِّهاية لو تعمقت تجد أن هناك اتفاقاً على نموذج الدَّولة الحديثة، وهي الدَّولة الليبراليَّة الغربيّة. فهذه التّيارات كلها استمرت منذ القرن الماضي، وفي القرن التَّاسع عشر وحتى الثورات العربية الأخيرة في قرننا هذا تبنت نموذج الدَّولة الوطنيّة القوميَّة الحديثة..إلخ .

وملاحظتي الآن، كما بينت من قبل، قد يكون هناك تياران فقط، تيار إسلاميّ يخرج من الموروث، وتيار يأتي عبر الوافد. وهذا يعني أن المسافة بين القوميّ والليبرالي والماركسيّ ليست كبيرة وبعيدة، لأنهم ينهلون من مصدر أو مرجع واحد هو الوافد. فإذاً في النِّهاية هناك تياران الوافد والموروث .

•كلاهما منقطعان عن الواقع ؟

••ولكن لو أنك تأملت أبعد من ذلك، لوجدت أنهما في حقيقة الأمر، يعبران عن بنية واحدة، وهي **النقل**. النقل عن القدماء أو النقل عن الغربيّين. وغياب الإبداع، وغياب محاولة إيجاد تيار فكريّ ينبع من الواقع والحاضر ولكن أحدهما يرجع على الدّوام إلى الماضي والآخر يتطلع إلى المستقبل، وبالنّتيجة يظل الحاضر محاصراً بين بعدي الزمان الآخرين: الماضي والمستقبل. هناك بنية واحدة تعني (لا فرق بين قريش والجيش). لا فرق بين القبيلة والضباط الأحرار. فالكل يحظى بنظام الفرد الواحد، نظام المجتمع التّسلطيّ سواء سمّيته ضابطاً أو سمّيته أميراً أو ملكاً، أو ما وصفه نجيب محفوظ بالسيد .

•تأسيساً على ما سبق، تبرز قضيَّة الحوار بين التّيارات الرئيسيَّة في الفكر العربي المعاصر، بوصفها قضيَّة ملحة وواجبة. ومعها تبرز إشكالية القراءة المتبادلة بين هذه التّيارات. كيف يمكننا أن نتحدث عن المقدمات المنهجيّة والمعرفيّة لتلك القراءة؟

**أحاول بدوري أن أتجاوز اللغة والألفاظ إلى المضمون والأهداف والغايات والمقاصد. اللغة، وأقصد اللغة العربية المُعاصرة التي تداخل فيها القديم والجديد ..

أقول: أحاول أن أعمق اللغة، وأن أتجاوز الألفاظ، وأتجاوز أيضاً مصادر الثّقافة، الموروث والوافد. وأحاول أن أذهب إلى بنية الثّقافة وإلى مراجعتها للواقع الذي نعيش فيه. فربما هناك بدائل ثقافيّة في القديم أو الجديد تستطيع أن تفيدني أكثر أو أستفيد منها في قبول التحديات العصرية .

أنا أقوم بالتّأويل، تأويل الغرب وتأويل القديم من أجل تنشيط الإبداع في الحاضر، وأنا أحاول أن أردّ القديم إلى ظروفه التاريخيّة الأولى، وأردّ الغرب إلى ظروفه التاريخيّة التي نشأ فيها، ثم أبدع ثقافة عربيّة جديدة تعبر عن الواقع العربي الرّاهن وبالتالي أقوم بعمل المُفكّر والفيلسوف فيما يتعلق بعلوم التّأويل ..

نصر حامد أبو زيد

التاريخ والنص ومسألة التجديد*

مفكر وناقد مصري معروف، تعرض للملاحقة والاضطهاد من قبل الجماعات السلفية ومؤسساتها، بسبب آرائه النقدية والتجديدية في قراءة النص الديني الإسلامي. أستاذ زائر في عدة جامعات عالمية. يعمل الآن أستاذاً زائراً في جامعة ليدن بهولندة.

* نشر هذا الحوار في مجلة (النهج العدد ٢١ شتاء ٢٠٠٠) مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق.

*دعاوى التَّجديد وإعادة النَّظر في التُّراث ومكوناته، أخذت تكتسب في الحقبة الأخيرة صدى أقوى، وتبدو أكثر إلحاحاً من ذي قبل. قد نفهم هذه الضَّرورة بأنها واقعيّة - حقيقيّة، غير زائفة بالاعتبارين التاريخيّ والمعرفيّ، لكن التوجس قد يكون ناجماً عن أن هذه الحالة برزت بهذه الصيغة بعد الإخفاقات الأيديولوجية الأخيرة، ومن ثم فإن مطلب التَّجديد قد لا يكون متجذراً وأكيداً في الواقع التاريخيّ الرَّاهن. السُّؤال موجه الآن وعلى وجه الخصوص إلى تجربتكم الفكريّة في التَّجديد: الدواعي، المبررات، الحاجات ..؟

**تنبع الحاجة إلى التَّجديد من مطلب التَّغيير، وهذا المطلب الأخير يُصبح بدوره ضرورة مُلحَّة حين تتأزم الأوضاع على كل المستويات والأصعدة: الاجتماعيّ، السِّياسيّ، الاقتصادي، الثقافيّ والفكريّ على السَّواء. بالنسبة لمجتمعاتنا العربية كشفتْ هزيمة ١٩٦٧ الشَّاملة عن وجود أزمة في الواقع، وكشفتْ أيضاً عن وجود أزمة في الفكر وفي النِّظام السِّياسيّ بصفة خاصّة. ورغم أن الهزيمة لم تكن مُفاجأة تامة، إذ ورد توقعها في النبوءات الشعريَّة والأدبيَّة وبعض الكتابات السِّياسيّة، فإن حجم الهزيمة وشمولها كان هو المفاجأة الفعليَّة للجميع، المتفائلين والمتشائمين على السَّواء. تجلّى ردُّ الفعل إزاء ما كشفته واقعة الهزيمة مما كان مستوراً من أوضاع في فيض من الكتابات عن التُّراث بحثاً عن جذور الأُمة. في هذا السياق يُمكن التَّذكير بعشرات العناوين، نذكر مثلاً كتابات زكي نجيب محمود التي تحوّلتْ من الكتابة عن الوضعيّة المنطقيّة للبحث في التُّراث. يمكن أيضاً الإشارة إلى كتابات طيب تيزيني وحسين مروة ومهدي عامل ومحمد عابد الجابري وأدونيس. بالإضافة إلى بيان جماعة الشعر .

وهكذا يمكن القول إن انكشاف أوجه الأزمة خلق الحاجة إلى التَّغيير، وأول مظهر من مظاهر التَّغيير هو الحاجة إلى التَّجديد الفكريّ والسِّياسيّ والاجتماعيّ، أي في كل مجالات المعرفة وحقولها. لكن التَّجديد في إطار الفكر الديني اكتسب طابعاً أكثر إلحاحاً بسبب أن الهزيمة تم تفسيرها في الخطاب الديني بشقيه الرسمي والشَّعبي تفسيراً دينيّاً، على أساس أن دولة الكيان الصهيوني هي دولة اليهود، وأنها انتصرت بحكم تمسك اليهود بقيم التوراة، في حين تخلى المُسلمون عن قيمهم الدينية والرُّوحيّة وانخرطوا في تقليد الغرب العلمانيّ واستيراد أنظمته السِّياسيّة والفكريّة. يمكن الإشارة إلى تلك الضجة الإعلامية التي صاحبت تخيلات ظهور السيدة العذراء في إحدى الكنائس في القاهرة وروجت لها. وفي هذا السياق ظهر كتاب **صادق جلال العظم** (نقد الفكر الديني). إزاء هذا الترويج للأساطير والخرافات لتزييف وعي النَّاس بالأسباب الفعليَّة للهزيمة، كان من الضروريّ أن تتصدى بعض الكتابات لهذا التفسير، ولما ينطوي عليه من تزوير، ومن هنا نشأت الحاجة إلى إعادة النَّظر في المُسلمات الفكريّة والعقيدية التي ينطلق منها ذلك الخطاب المُزوَّر. هذا هو المبرر التاريخيّ لطلب تجديد الفكر الديني .

أما المبرر المعرفيّ فمستنده تحقيق عملية التواصل الخلاق بين الماضي والحاضر. والمقصود بعملية التواصل الخلاق الخروج من أسر التقليد الأعمى وإعادة إنتاج الماضي باسم **الأصالة**، وكذلك الخروج من أسوار التبعية السِّياسيّة والفكريّة التامة للغرب باسم المُعاصرة. وليست عملية التواصل الخلاق بالضَّرورة هي محاولة التلفيق بأخذ طرف من التُّراث وطرف من الحداثة دون تحليل تاريخيّ نقدي لكليهما، وهو النهج الذي سيطر بدرجات متفاوتة على المشروع الفكريّ النهضوي، فأفضى إلى تكريس ثنائيَّة الغرب المادي العلميّ المتقدم والمفلس روحياً، والشَّرق الرُّوحيّ الفنان المتخلف مادياً وعلميّاً. العودة إلى دراسة التُّراث مجدداً خاصّة التُّراث الديني تستهدف إعادة النَّظر في كل

تلك المُسلمات، سعياً لتحرير المشروع النهضويّ من تلفيقيته التي انكشف عجزها واضحاً من خلال الهزيمة الشّاملة .

•أفهم من كلامكم هذا أنكم في هذه العودة إلى قراءة الماضي وتأويله، تنظرون إليه بوصفه شيئاً مضمراً خاماً، وأن الأزمة في أحد وجوهها ليست إلا مجرد سوء تأويل للماضي بكل ما يزخر به من أبعاد أخلاقيّة وثقافيّة وأيديولوجية بوصفها أبعاداً تاريخيّة. هنا تثار قضيَّة التواصل التاريخيّ بين الحاضر والماضي، هل نحن حقاً أناس نسيء فهم الماضي والتاريخ بصورة دائمة، أم أن المسألة أعمق من ذلك، لأنها تتصل بالرّاهن — الحاضر. ثم ألا يستحق الحاضر أن يكون منطلقاً ممتازاً جديراً بالعناية تجديداً وتغييراً أكثر من الماضي؟ ثمة ملاحظة هنا تتصل بقضيَّة الحداثة والزمن في الثّقافة العربية المُعاصرة ..

••كانت ثمة قناعة قبل الهزيمة بأننا مُجتمعات دخلت مرحلة الحداثة، وهي القناعة التي كشفتْ الهزيمة زيفها. كانت تلك القناعة عامة وشاملة استناداً إلى أن الحداثة العربية بدأتْ مسيرتها ببداية القرن التّاسع عشر وازدهرتْ في القرن العشرين، خاصّة في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيثُ حدثتْ تحولات كميَّة في بُنية المُجتمعات العربية، خاصّة في بنية نُظمها السِّياسيّة وشكل الدَّولة.. إلخ.. لكن الهزيمة كشفت عجز تلك التغيرات الكمية عن إحداث تغيرات نوعيَّة، لا في البُنية السِّياسيّة ولا في البُنية العسكريّة التي استهلكت عائد التّنمية الاجتماعية والاقتصاديَّة. كشفتْ الهزيمة أن مُجتمعاتنا ما تزال مُجتمعات تقليديّة، وأن مؤسساتنا، التي تبدو حديثة في ظاهرها وشكلها الخارجيّ، تدار على أسس تقليديّة، ووفق رؤى تراثيَّة. خاضتْ الجيوش العربية حرباً تقليديّة بكل المقاييس، ووفق قرارات غير مؤسسيَّة، بل مزاجية في مُعظم الأحوال. والأهم من ذلك أن الإنسان الذي كان أداة التنفيذ كان إنساناً مقموعاً وفاقداً لإنسانيّته في ظل نُظم سياسيّة ديكتاتوريّة قاهرة، ولم

تفلح ترسانة الأسلحة الحديثة بتكنولوجيتها المتقدّمة أن تعوض هذا العجز الإنساني، لا في حرب ١٩٦٧، ولا في حرب الخليج الثانية، عاصفة الصّحراء .

ما قاله نزار قباني في هوامش على دفتر النّكسة من أننا »لبسنا قشرة الحضارة والرُّوح الجاهليّة« تعبير شعري صادق عن هذا الاكتشاف المذهل، والوعي بأننا ما نزال مُجتمعات تقليديّة رغم كل مظاهر الحضارة والمدنيّة السطحية. من هنا تأتي أهمية مسألة مراجعة جذور البنية التقليديّة، لا بهدف التكرار أو الإعادة، أو حتى مجرد التسجيل، بل لغاية نقد تلك الجذور، تواصلاً وانقطاعاً في الوقت نفسه، إذ لا انقطاع بلا تواصل نقدي مبدع وخلاق. أما التواصل لغاية التواصل وحدها فهو التقليد. هذه العودة الملحة للماضي عودة ضروريّة بسبب البنية التقليديّة لمجتمعاتنا وثقافتنا. ما زلنا-وفقاً لحسن حنفي- نتنفس الغزالي ونعيش مع ابن تيمية، رغم الفاصل الزمني والهوة التاريخيّة. تبدو العودة إلى التُّراث ضرورة ملحة لبحث جذور الأزمة، وليس لمجرد إعادة التأويل .

***لماذا يعاد إنتاج الغزالي أو ابن تيمية في القرن العشرين؟ هذا هو السؤال الملح؛ لأنه يشير إلى أن المجتمع التقليديّ يعيد إنتاج ذاته، أي يعيد إنتاج بناه الأيديولوجية الثابتة؟**

**نعم هذا صحيح. لو نظرت الآن إلى بنية الأحزاب السّياسيّة العربية، فمن السهل أن تكتشف أنها قبلية تقليديّة، مع أنها يفترض أن تكون مؤسسات سياسيّة حديثة، ويفترض بالتالي أن تكون بنيتها بنية حداثية، وأن تكون آليات اتخاذ القرار فيها آليات ديموقراطيّة. والواقع أن سيطرة البنية الأبوية وخضوع استراتيجيّات اتخاذ القرار لرغبة القائد أو الزعيم تكشف أن الحداثة مجرد قشرة خارجية تعجز تماماً عن إخفاء البنية التقليديّة. هذا التّناقض عبر عنه الشاعر الفلسطينيّ مريد البرغوثي في قوله (قبائلنا تسترد

مفاتنها في زمان انقراض القبائل)، متجاوباً مع عبارة نزار قباني التي سبقت الإشارة إليها .

*هذا يقودنا إلى الإقرار أنه ليس الماضي هو الذي يؤثر في الحاضر على نحو أحادي الاتجاه، فالحاضر يؤثر في الماضي، بالقدر نفسه، رؤية وتأويلاً..؟

**معظم الدراسات التي توجهت إلى الماضي ومتت في التراث قيدت النظر فيه من منظور الحاضر، وأعادت تصنيف التراث وفقاً لرؤى حداثية، لا وفقاً لرؤى وتقييمات تقليدية. هكذا وجدت دراسات عن اليسار في الإسلام لأحمد عباس صالح، والاتجاهات المادية في الفلسفة الإسلامية لحسين مروة، ومن العقيدة إلى الثورة لحسن حنفي، بالإضافة إلى تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي لمحمد عابد الجابري. وهناك الكثير من الدراسات التي لا يتسع المجال هنا لاستيعابها. وفي مجالات الدراسات الألسنية والبلاغية النقدية يمكن الإشارة إلى جهود كمال أبو ديب وجابر عصفور كمجرد أمثلة. في هذا الدراسات وغيرها مما لم نذكر نلمس حرصاً شديداً على دراسة الماضي من موقع هموم الحاضر الراهنة، ومن منظور معرفيّ حداثي قام بتطوير الرؤى والمناهج التي بدأها الكواكبي وطه حسين وأمثالهما إلى حد بعيد .

*لقد ترددت كلمة تأويل في القرآن سبع عشرة مرة، في حين كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة. وغني عن البيان أن مشكلة التأويل والتفسير كانت مثار جدل كبير في التاريخ الإسلاميّ، وأحدثت انقساماً أيديولوجيا وسياسياً حاداً في هذا السياق. وفي العادة كان يتم مقابلة التفسير بالتأويل، وقد صُنف أهل التفسير على أنهم أهل الصدق والإيمان، أو أهل السنة، في حين اعتبر أن التأويل هو فكر أهل البدعة، الذين في قلوبهم زيغ. وبالرغم من ذلك مثل التأويل أحد المداخل الرئيسيَّة للنص من قبل المتصوفة والفقهاء والمتكلمين. وأظن أنكم في عملكم الرئيس مفهوم النص استعنتم بهذا

المدخل للولوج إلى بنيته وتحليله. هل يمكن شرح المنهج، والمفهوم، والمشكلات التي يثيرها؟

لعله من المفيد أن نبدأ الكلام في هذا الموضوع بالتحليل التاريخيّ لتداول مفهومي التأويل والتفسير، قبل الولوج لمناقشة المشكلات وشرح المنهج. لم تعد كلمة تأويل مقبولة عادة في الحديث عن القرآن في التيار السائد للفكر الإسلاميّ المعاصر، إذ درج العلماء المسلمون منذ القرن الرابع الهجري تقريباً، أي العاشر الميلادي-باستثناء الشيعة وبعض المتصوفة-على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل. وصار شائعاً أن التأويل جنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعيّة في القرآن ودخول في إثبات عقائد وأفكار - أو بالأحرى ضلالات-من خلال تحريف عمدي لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية. صحيح أننا نجد عند جلال الدين السيوطي (القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي) تمييزاً دلالياً بين مصطلحي التفسير والتأويل يضعهما معاً على قدم المساواة، من حيثُ ارتباط كل منهما بالآخر، وحاجة المفسر، أو المؤول، لهما معاً، وذلك على أساس أن التفسير هو شرح معاني الكلمات المفردة في حين أن التأويل هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز ..إلخ. لكن ما يقوله السيوطي في القرن التاسع ليس في مجمله إلا إعادة صياغة وترتيب لما سبق قوله في القرون الأربعة الأولى وما تلاها بقليل وربما حتى نهاية لقرن الخامس الهجري، حيثُ ينقل كثيراً من أقوال الإمام أبو حامد الغزالي. ومعنى ذلك أن الأقوال التي يرويها السيوطي عن السلف يمكن أن تؤخذ على أنها وصف للممارسة الفعليَّة في مجال التفسير في عصره، وهو العصر الذي كان يعتبر التأويل **مصطلحاً مشبوهاً إن لم يكن سيء الدلالة. ومن الضروريّ أن نشير هنا إلى أن مصطلح التأويل اكتسب دلالته غير الحسنة تدريجياً، ومن خلال عمليات التطور والنمو الاجتماعيّين وما يصاحبهما عادة من صراع فكريّ وسياسيّ. ويمكن هنا أن

نستشهد ببعض الأقوال التي وردت متناثرة في كتب التاريخ والتفسير. من هذه الأقوال ما يروى عن علي بن أبي طالب حين رفع الأمويون المصاحف على أسنة الرماح، بنصيحة الداهية عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام للقرآن الأمر الذي أحدث انشقاقاً في صفوف جيشه. فقال علي: «بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله». وهي عبارة تحاول أن تلفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم إلى أن هؤلاء القوم من بني أمية يحاولون اليوم التلاعب بالتأويل بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل. لكن عبارة علي لا تتضمن أي دلالة معينة لكلمة تأويل التي لم تكن بعد قد تحولت إلى مصطلح، بل هي عبارة واصفة لطبيعة الخلاف. والذي يؤكد ذلك أنه هو نفسه الذي قال رداً على المحكمة كذلك: (القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال). وهو الذي قال لابن عباس وهو بصدد الحجاج مع الخوارج (لا تحاجهم بالقرآن فإن القرآن حمّال أوجه، بل حاججهم بالسنة). وفيما يورده محمد بن جرير الطبري (القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي) عن بعض التابعين في شرح الآية ٧ من سورة آل عمران، هناك من يقول عن الذين في قلوبهم مرض الذين يتبعون المتشابه أن المقصود هم الخوارج. والعبارة في دلالتها الحرفية تعني أنهم يقصدون إلى تأويل المتشابه من القرآن وأتباعه بهدف الفتنة لأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله بنص الآية المذكورة. ولعلنا نعلم جميعاً أن هذه الآية صارت فيما بعد محور جدال عميق بين المفسرين من الاتجاهات والفرق المختلفة لا حول تأويلها وشرح معناها فقط، بل حول علامات الوقف والاتصال فيها كذلك .

ولعلنا لا نحتاج هنا لشرح ما هو معروف تماماً من تعدد التأويلات واختلاف التفاسير بدءاً من القرن الأول الهجري، وهو أمر اتسع ونما في القرون التالية، حتى صار مصطلح المؤولة يضم إلى جانب الخوارج، الشيعة والمعتزلة والمتصوفة. ولعل القرن الرابع الذي شهد نمو الفكر الشيعي على مستوى الصياغة

الفلسفيّة واللاهوتيَّة، هو نفسه القرن الذي شهد قمة العداء بين الدَّولة السِّنية ممثلة في دولة الخلافة العباسيَّة وبين الدَّولة الشِّيعيَّة التي امتد سلطانها حتى القاهرة. وهو كذلك القرن الذي كان شهد الانتصار السِّياسيّ للفكر الفقهي السلفيّ المحافظ، حيثُ تمتع بتأييد ومساندة الدَّولة بدءاً من عصر المتوكل، بعد أن كانت في عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الاعتزالي وتعادي الموقف الفقهي السني. من الطَّبيعيّ أن يكون لهذا المشهد، الذي يصعب فيه التمييز بين السِّياسيّ والفقهيّ، أو بين الدنيويّ والديني، تأثيره في إلصاق دلالة التَّحريف بدلالة التأويل. الأمر الذي جعل مُصطلح التَّفسير يتقدَّم تدريجيًّا ليكون هو المصطلح الدَّال على البراءة الموضوعيّة .

ولكي تتضح أبعاد هذا الإحلال لمصطلح التفسير محل مصطلح التأويل ينبغي العودة لكلمة تفسير في مجال التداول اللغوي. ومن الجدير بالذكر أن كلمة تفسير لم ترد في القرآن سوى مرة واحدة، بينما وردت كلمة تأويل سبع عشرة مرة. وإذا أخذنا النص القرآني -الذي طالت فترة نزوله أكثر من عشرين عاماً- نموذجاً لما يسمى في الدِّراسات اللغوية معدل الانتشار لجاز لنا أن نقول إن كلمة تأويل تنتشر في اللغة العربية في عصر القرآن سبع عشرة أضعاف انتشار كلمة تفسير. هذا بالإضافة إلى أن كلمة تفسير -وهناك خلاف حول جذرها اللغوي، هل هي من الفسر أو من السفر- تعني في الغالب ما يقترب إلى حد كبير من معنى الترجمة الآن، وإن كانت ترجمة داخل النِّظام اللغوي نفسه. من هنا نفهم لماذا أطلق ابن جني (أبو الفتح عثمان، القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي) على شرحه لديوان المتنبي اسم الفسر وهو مجرد شرح لمعاني المفردات. أما أول كتاب كبير في شرح القرآن، وهو كتاب محمد بن جرير الطبري، الذي ضم داخله كل ما سبقه في مجال شرح النص القرآني، فقد أطلق عليه اسم جامع البيان عن تأويل القرآن وهو يبدأ كل آية بالشرح قائلاً: تأويل قوله تعالى.. وخلاصة ذلك أن ما يقوله السيوطي عن

الفرق بين التفسير والتأويل وأن أولهما بمثابة تمهيد للثاني ضروريّ له، كلام صحيح في مجمله، وفي المُمارسة الفعليَّة لعملية الشرح، التي هي التأويل لا بد من المرور بالتفسير. لكن وصف المُمارسة العملية لا يكفي لبيان ما حدث من تفضيل لمصطلح التفسير على مصطلح التأويل، وهو الأمر الذي حاولنا شرحه باختصار فيما مضى. ولكن ألا يفضي هذا الشرح الذي قدمناه إلى إبراز أن ثمة إشكالية في المصطلحات ذاتها، فضلاً عن عملية التأويل في المُمارسة العملية؟

كان هذا محوراً من أهم المحاور في دراساتي كلها، وليس في كتاب مفهوم النص وحده، إذ قد لا يعلم كثير من النَّاس عن دراستي عن إشكالية التأويل عند المعتزلة في كتابي الأول الاتجاه العقلي في التفسير، وعن دراسة نفس الإشكالية في الفكر الصوفي في كتابي فلسفة التأويل. وباختصار كانت مُشكلة التأويل -ولا تزال- من المُشكلات التي أحدثت انقساماً حاداً بين مُختلف الفرق والتَّيارات في الفكر الإسلاميّ، اختلافاً كان يفضي أحياناً إلى التنازع والاقتتال. ولم يكن هذا الخلاف ليقف عند حدود المعنى والدلالة، بل كان يطال بنية النص القرآني ذاتها؛ فالخلاف حول ما هو محكم وما هو متشابه خلاف يعيد تفكيك بنية النص، لأن المحكم الذي لا يحتاج لتأويل، عند فريق صار هو المتشابه، الذي يتطلب التأويل، عند الفريق الآخر. وقد أثار أمر هذا الخلاف حول بنية النص، فضلاً عن الخلاف حول دلالته، مجموعة من التساؤلات عندي. لعل أهم هذه التساؤلات هو التساؤل حول إمكانيَّة التمييز بين تأويل مشروع وآخر غير مشروع، وعلى أي أساس يمكن إقامة مثل هذا التمييز؟ من داخل هذا التساؤل، الذي يتعلق أساساً بالمنهج، انبثق سؤال يتعلق بطبيعة النص (القرآن) وماهيته. كان السُّؤال عن مفهوم النص هو محور الدراسة الثَّالثة في سلسلة دراساتي. كان انبثاق السُّؤال كما هو واضح نابعاً من جملة شروط معرفيّة وأُخرى تاريخيّة واقعيّة. كيف يمكن تحديد بُنية النص؟ وبالتالي كيف يمكن الوصول إلى منهج للتأويل يتلاءم مع طبيعة النص ويراعي بنيته الخاصّة؟

كشفت الدِّراسات التاريخيّة النَّقديّة لعلوم القرآن أن النص القرآني كان في منشأ تكوينه مجموعة من النصوص، ولم يكن نصاً واحداً؛ فلم ينزل على النَّبي محمد (ص) مرة واحدة، بل نزل مجزأً على مدار بضع وعشرين سنة. والقرآن نفسه يكشف لنا كيف استنكر أهل مكة هذا التنجيم فقالوا ضمن ما قالوا معترضين: {لولا نُزِّل عليه القرآن جملة واحدة} الفرقان (٢٥/ ٣٢). لكن هذه النصوص المتعدِّدة أُدمجت في نص واحد، لا على أساس ترتيب نزولها بل على أساس لم تُكتَشَف قواعده اكتشافاً تاماً بعد؛ وبالتالي يواجه الباحث بنيتين يطلق عليهما في علوم القرآن: ترتيب النزول، وترتيب التلاوة. في البنية الأولى، أي علاقة النص بسبب نزوله، نستطيع أن نتحدث عن نصوص بصيغة الجمع، لا عن نص واحد. في البنية الثانية، التي تمثلت من خلال مرحلة التدوين والتقعيد، يكون الحديث عن نص واحد، رغم أننا نحتاج إلى دراسات ودراسات، أسلوبية ودلالية من منظور متقدم جداً، للكشف عن قانون التركيب، الذي أُدمِجَتْ على أساسه النصوص في نص واحد. لا نجد في علوم القرآن سوى شذرات متفرقة، تمثل محاولات جنينية، لتحليل البنية الآنية للنص، أي علاقة الآيات في ترتيبها داخل السورة الواحدة من جهة، والعلاقات بين السور وترتيبها في المصحف من جهة أُخرى. هذا يُفضي بنا إلى القول إننا في التعامل مع القرآن تفسيراً وتأويلاً يجب أن نميز بين مستويين أساسيّين كليين من مستويات السياق:

المستوى الأول هو مستوى التنزول الكلي، وهو القرن السابع الميلادي، وهو سياق يشمل الاجتماعيّ والسِّياسيّ والاقتصاديّ، إلى جانب الدينيّ والفكريّ والثقافيّ. وهذا المستوى يتضمن مستويات كثيرة يكفي هنا الإشارة إليها في إجمال:

١- سياق موقع شبه الجزيرة العربية على خريطة الصِّراع الدَّوليّ بين القوتين الإمبراطوريتين الرومانيَّة والفارسية .

٢- أهمية مكة بالنسبة لطريق التجارة بين الشمال (الشام) والجنوب (اليمن)، رحلتا الشتاء والصيف اللتان أشار إليهما القرآن.

٣- الأحوال الدينية في شبه الجزيرة العربية وإلى أي حد تأثرت بمسيحيّة الشمال ويهودية الجنوب وهجرة قبائل الجنوب اليهودية إلى يثرب. وفي هذا البعد من أبعاد السياق يتحتم دراسة أنواع وأنماط المسيحيّة، وطبيعة العلاقة أو العلاقات الدينية بين مسيحيي مكة وكنيسة الحبشة.

٤- مكانة قريش الاقتصاديّة والدينية وطبيعة التّنافس بين فرعيها الرئيسين، وهو التّناقض الذي يعد الصراع بين بني هاشم وبني أمية بعد الإسلام تطوراً له، علاقة قريش .

٥- طبيعة العلاقة بين مكة ويثرب تجارياً ودينيّاً. إن أية دراسة للقرآن، وأي تفسير أو تأويل له، تستبعد أو تتجاهل هذا المستوى الشّامل من السياق، وما يتضمنه من سياقات جزئيّة، ستفضي بالضّرورة إلى الانخراط في التعامل مع افتراضات تحددها أساساً أيديولوجية الباحث .

المستوى الثّاني هو مستوى النزول التدريجي، أي المستوى الذي يدرك منهجيّاً المنشأ التاريخيّ لبنية القرآن. وفي التعامل مع المستويات الجزئيّة التي يتضمنها هذا المستوى الكلي الثّاني يجب على الباحث أن يضع في اعتباره أن الترتيب الحالي لأجزاء النص، ترتيب التلاوة، قد ساهم إلى حد كبير في تغييب إن لم يكن محو بعض المستويات الجزئيّة لهذا السياق. ولذلك يتطلب الأمر من الباحث أن يعيد قراءة المرويات والمؤلفات الخاصّة بـ أسباب النزول أو النّاسخ والمنسوخ قراءة نقدية تاريخيّة تحميه من الوقوع في أسر التبريرات والتأويلات ذات الطابع الدفاعي أو السجالي في تلك المرويات والمؤلفات. ولنضرب مثلاً لذلك ما نجده في كتب النّاسخ والمنسوخ من مبالغات تتزايد مع توالي العصور، حتى ذهب البعض مثلاً إلى أن آية واحدة، هي ما يطلقون عليه اسم آية السيف نسخت أكثر من ثمانين آية في القرآن عن التسامح والصبر

والاحتمال. والواقع أن مسألة النسخ استخدمت في حالات تند عن الحصر لحل ما توهمه بعض المفسرين تناقضاً بين الآيات، وذلك دون أن يدركوا أن الترتيب المغيب للسياق الأصلي هو الموهم بالتناقض، وأن العودة للسياق التاريخي لأسباب النزول كفيل بإزالة وهم التناقض ذاك. هذا بالإضافة إلى أن قراءة دقيقة للآيات التي استند إليها القائلون بالنسخ تكشف أنها فهمت بطريقة متسرعة غير دقيقة. فقوله تعالى: {ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم بأن الله على كل شيء قدير} (البقرة، ٢/ ١٠٦)، في سياقها السردي، تتحدث عن المعجزات التي وقعت على أيدي الأنبياء السابقين، ولا تتحدث عن آيات القرآن. والآيات ١٠٨ وما بعدها تؤكد ذلك: {أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل}. أما قوله تعالى: {وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم * ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاق بعيد} (الحج، ٢٢/ ٢٥- ٥٢)، فالسياق فيها واضح يشير إلى واقعة إلقاء الشيطان على لسان محمد - من خلال أمنيته أن يؤمن بدعوته أهل الحل والعقد في مكة - عبارات مدح لبعض آلهتهم؛ فالنسخ مقصود به المحو والإلغاء .

(ملاحظة خارج السياق هنا: القرآن يثبت أنه نص أشجع من المؤمنين به، من حيثُ تعامله مع هذه الواقعة. وعلينا أن نلاحظ هنا أن الواقعة الأصلية تتعلق بسياق سورة النجم المكية، بينما سورة الحج مدنيّة، الأمر الذي يُرجع احتمال أن الآيات مكية أدرجت في سورة مدنيّة، وهو أمر عادي في ترتيب التلاوة).

هذه بعض المُشكلات التي على الباحث مراعاتها حين يتعامل مع البنية الآنية للنص، بنية تركيب التلاوة. ويتضمن السياق التاريخيّ-سياق ترتيب

النزول-مستويات أخرى تمثل مجمل علوم القرآن: التمييز بين المكي والمدنيّ، والاهتمام بـ أسباب النزول. وإذا كان علماء الأصول يؤكدون أهمية أسباب النزول لفهم المعنى، فإن مجمل السياق التاريخيّ الاجتماعيّ-القرن السابع الميلادي-لنزول الوحي، الذي سبقت الإشارة إليه، هو الذي يمكن الباحث من أن يميز-في إطار الأحكام والتشريعات مثلاً-بين ما هو من إنشاء الوحي أصلاً وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السَّابقة على الإسلام. كما يمكن التمييز في هذه الأخيرة بين ما تقبله الإسلام تقبلاً كاملاً مع تطويره، كالحج مثلاً، وبين ما تقبله جزئياً مع الإيحاء بأهمية تطويره للمسلمين مثل مسألة العبودية وقضايا حقوق النساء والحروب. وإذا كان علماء الأصول يرون أن أسباب النزول لا تعني وقتية الأحكام ولا اقتصارها على السبب فوضعوا قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، فإن القراءة السياقية تضع تمييزاً بين المعاني والدلالات التاريخيّة المستنبطة من السياق من جهة، وبين المغزى الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخيّ الاجتماعيّ للتفسير من جهة أخرى. وهذا التمييز هام جداً، بشرط أن يكون المغزى نابعاً من المعنى ومرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً مثل ارتباط النَّتيجة بالسبب أو المعلول بالعلة، وألا يكون تعبيراً عن هوى المفسر ووثباً على المعنى أو إسقاطاً عليه .

٢- يتبع المستوى السابق مستوى آخر هو سياق السرد، والمقصود به التمييز بين ما ورد على سبيل التشريع (وهو يتضمن مستويات فرعية لا يتسع المجال للإفاضة فيها) وبين ما ورد على سبيل المساجلة أو الوصف أو التهديد والوعيد أو العبرة والموعظة ..إلخ .

٣- مستوى التركيب اللغوي، وهو مستوى أعقد من مستوى التركيب النحوي الذي اهتم به المفسرون؛ لأنه يتناول بالتحليل علاقات مثل الفصل أو الوصل بين الجمل النحوية وعلاقات التقديم والتأخير والإضمار والإظهار - الذكر والحذف والتكرار ..إلخ. وكلها عناصر دلالية أساسيّة في الكشف عن مستويات

المعنى. تلك هي العناصر الدلالية التي تناولها عبد القاهر الجرجاني في كتابه الهام دلائل الإعجاز تحت مفهوم النظم، وقد تناولناها بالتحليل في ضوء علم الأسلوب أو الأسلوبية في دراسة مستقلة .

٤- ثم يلي ذلك مستوى التحليل النحوي والبلاغي الذي لا يقف عند حدود علم البلاغة التقليديّ بل يوظف أدوات علم تحليل الخطاب وعلم تحليل النصوص في إنجازاتها المعاصرة. ومن شأن هذا التوظيف أن يكشف عن مستويات أكثر عمقاً وتركيباً في الخطاب الإلهي لا مجال هنا لشرحها .

قبل هذا كله فلا خلاف على أن القرآن نص دينيّ، وكأي نص دينيّ، فإن بنيته التّعبيرية بنية أدبية، من حيثُ أنه نص يستهدف التأثير في المتلقي وإقناعه بأدوات ووسائط تعبيرية أدبية رغم تباين المضامين أحياناً. إذا سلمنا بالتقسيم الفلسفيّ لمستويات الخطاب الإلهي كما صاغها أبو الوليد بن رشد مثلاً، والذي قسمها إلى خطابي للعامة، وجدلي للمتكلمين، وبرهاني للفلاسفة، فإن اللغة المستخدمة في كل تلك المستويات تتطلب تحليلاً أدبياً أولاً. إذا سلمنا بالتقسيم الموضوعيّ للخطاب القرآني: القصص، الوعد والوعيد، التشريع، الأخلاق، وصف اليوم الآخر والجنة والنار، مجادلة المشركين وأهل الأديان الأُخرى ..إلخ. فالتحليل الأدبي يظل هو المدخل الملائم الوحيد لكشف الدلالة .

*** هل من المشروع أن نقر بإعجاز القرآن، وأن نُعدَّ المدخل الأدبي منهجاً لدراسته في نفس الوقت؟ كيف توفق بين القول بالمصدر الإلهي وبين تحليله بالمناهج الدنيوية؟**

** افتراض التّناقض هنا، ومن ثم طلب التوفيق، يفترض أن القرآن وتحليله يتطلب منهجاً إلهياً يتلاءم مع مصدره الإلهي. وفي هذا الافتراض ما فيه من تناقضات منهجيّة ولاهوتية وتاريخيّة. الخطأ المنهجيّ يتمثل في افتراض أن القرآن ليس رسالة اختار مرسلها أن يستخدم لغة المتلقي، الذي هو

بالأساس بشر، أي كائن اجتماعي تاريخيّ أول؛ {قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي إنما إلهكم إله واحد} (الكهف، ٨/ ١١٠)،(وفصلت، ٤١/ ٦)، و{قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً} (الإسراء ١٧/ ٩٣). واللغة المختارة - ثانياً -هي اللغة العربية التي نعرف تاريخها ونعرف أدبها، فهي ظاهرة اجتماعيَّة ثقافيّة تحيل بدورها إلى الإنسانيّ التاريخيّ؛ }وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم{ (إبراهيم، ١٤/ ٤)؛ و{إنا جعلناه قرآناً عربيّاً لعلكم تعقلون} (الزخرف، ٤٣/ ٣)؛ و{إنا أنزلناه قرآناً عربيّاً لعلكم تعقلون} (يوسف ١٢/ ٢)؛ و{كذلك أنزلناه قرآناً عربيّاً وصرفنا فيه من الوعيد} (طه، ٢٠/ ١١٣)؛ و{هذا لسان عربيّ مبين} (النحل، ١٦/ ١٠٣). وأيضاً: الشعراء، ٢٦/ ١٩٥؛ والرعد ١٣/ ٣٧؛ والزمر، ٣٩/ ٢٨؛ وفصلت، ٤١/ ٣؛ والشورى، ٤٢/ ٧؛ الأحقاف، ٤٦/ ٢ .

فإذا كانت الرِّسالة موجهة لمتلقٍ اجتماعي تاريخيّ بلغة اجتماعيَّة تاريخيّة، فهل هناك من منهج غير مناهج البَشر للفهم والتحليل؟ ربما منشأ وهم التَّناقض هو تخيل التعارض بين مفهوم **الإعجاز** وبين ربط القرآن بمناهج التحليل الإنسانيّ، وهذا محض تخيل. لو تتبعنا المناقشات التي دارت حول قضيَّة الإعجاز، فمن السهل أن ندرك أن النقاش تركز بصفة أساسيّة حول الإعجاز اللغوي والبلاغي. وكانت مرجعية النقاش ومعايير التقييم تستند إلى النصوص الأدبية والشعرية العربية قبل الإسلام، الأمر الذي يجعلنا نقول باطمئنان إن مقاربة قضيَّة الإعجاز كانت مقاربة أدبية. وقد صاغ عبد القاهر الجرجاني تلك المقاربة صياغتها النهائية الأكثر نضجاً في سياق تاريخ الفكر الأدبي العربي في نظريَّة النظم. لم يقنع عبد القاهر بآراء سابقيه، ويرى، وفقاً لنظريته في النظم، أن الإعجاز كامن في بنية القرآن ذاتها وليس خارجها بأي حال من الأحوال، وهو كامن في كل آية من آياته طالت أم قصرت، وأياً

كان موضوعها: قصصاً أو تشريعاً أو عقيدة، إنذاراً أو بشارة أو وصفاً، وعداً أو وعيداً ..إلخ.. هذا الإعجاز ظاهرة يمكن اكتشافها في كل عصر وفق قوانين يمكن اكتشافها من تحليل الكلام البليغ، ولا تتوقف معرفته على العرب الذين عاصروا الوحي. ويرى عبد القاهر أن الطريق الموصل إلى العلم بمعجزة القرآن الباقية أبداً واللائحة دائماً لمن أراد الوصول إلى معرفتها هي معرفة قوانين الكلام، التي لا مدخل لها بدورها إلا دراسة الأدب، والشعر بصفة خاصّة. وطبقاً للقاعدة الفقهية المعروفة ما لا يتم فعل الواجب إلا به فهو أيضاً واجب تصبح دراسة الأدب واجباً دينيّاً لمن أراد الوصول إلى معرفة براهين الإعجاز، التي هي حجة صدق النبوة والدليل الهادي إلى الإيمان الواعي، دون إيمان التقليد. لا يكتفي عبد القاهر بتأكيد أن دراسة الشعر واجب دينيّ، بل يتهم أولئك الفقهاء الذين يقللون من شأن الشعر ويهونون من شأن دراسته بأنهم في الحقيقة يسدون أمام العلماء طريق العلم بأخطر قضايا الدين، ويقفون حائلاً بين العالم المسلم وبين أدائه لأهم واجباته العلميّة. ليس علم الشعر إذن، فيما يرى عبد القاهر، مجرد علم مساعد لفهم القرآن يتساوى مع غيره من العلوم المساعدة، بل هو العلم الذي لا غنى عنه، والذي يحتل قبل أي علم آخر مرتبة الضّرورة القصوى، لأنه يقع في مرتبة الوجوب الدينية. من هنا يصبح علم العلوم، لا في الكشف عن الإعجاز فقط، بل في حسم الخلاف في قضايا التفسير والتأويل، وفي حماية المفسِّر والمؤوِّل من المغالطة في الدعوى أو الوقوع في أسر أوهامه الأيديولوجية.

وإذا كان عبد القاهر قد أفاد لا من جهود سابقيه فقط، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، بل من إنجازات أرسطو اليوناني في كتابه الشعر والخطابة، فإن واجبنا كباحثين معاصرين أن نفيد من إنجازات المناهج الحديثة المُعاصرة في اللسانيات وعلم تحليل الخطاب والسيمولوجيا، وكل ما تقدمه من آليات وإجراءات ناجزة لفهم القرآن وتحليله. إن التخوف من هذه

الإنجازات، وتصور أنها تمثل تهديداً لقداسة النص، إنما تعكس رقة في الإيمان وضعفاً في الثقة بالنفس، إن حسنت النوايا. أما إذا غاب حسن النية، فإن التخوف تعبير عن موقف ضمني يعكس حرصاً على إبقاء الحال على ما هو عليه لصالح قوى يهدد التجديد والتقدم مصالحها. نعود فنؤكد أن القرآن نص ديني يعتمد أسلوباً ولغة أدبيين؛ فهو نوع من الخطاب مستقل بذاته، إنه كما قال طه حسين بحق: (ليس شعراً وليس نثراً ولكنه قرآن). والمدخل الأدبي لفهم القرآن وتحليله أحياه في العصر الحديث محمد عبده، وطوره طه حسين، وصاغ منهجه أمين الخولي، ووجد المنهج تطبيقات له في دراستي كل من شكري عياد (يوم الحساب في القرآن) ومحمد أحمد خلف الله (الفن القصصي في القرآن). ولعله من الطريف أن يعلم القارئ أن سيد قطب وأخاه محمد قطب لهما مساهماتهما في درس القرآن درساً أدبياً، الأول في كتابيه (التصوير الفني في القرآن) و(مشاهد القيامة في القرآن)، والثاني في كتابه (منهج الفن الإسلامي).

وفي يقيني أن هذا المنهج في أصوله التراثية وبتواصله مع التطور المذهل في مناهج القراءة والتحليل هو القادر على حماية النص الديني من التوظيفات الأيديولوجية التي شهدناها في القرن العشرين، سياسيّة كانت أو اقتصاديّة، علميّة كانت أو فلسفيّة. إنه يمكن الباحث من التمييز بين مستويات سياقية ثلاثة على الأقل تتفاعل في إنتاج المعنى والدلالة: المستوى الأول هو مستويات السياق التاريخيّ التي أسهبنا في شرحها من قبل، ويرتبط بهذا المستوى المعنى التاريخيّ الناتج عن تلك القراءة السياقية. المستوى الثّاني هو سياق القارئ أو الباحث المعاصر، وهو المستوى المنتج للمعنى المعاصر، الذي هو ناتج تفاعل المعنى التاريخيّ مع سياق القراءة في بعدها الرّاهن. وهذا يحيل على المستوى الثالث، وهو مستوى المغزى الناتج عن تفاعل السياقين السابقين، والذي يتحتم أن ينبش عنهما من خلال وعي الباحث النّقديّ بموقفه وإدراكه النّقديّ لتحيزاته

المسبقة، وهو الوعي الذي يعصمه من تركها تعمل وتمارس تأثيرها من خلف ظهره. وهذا الوعي يحمي الباحث من عمليات الإسقاط أو التحريفات الدلالية من الحاضر على الماضي عنوة، بفرض مغزى عصري على معنى تاريخي يتناقض معه. لا يجب أبداً أن ننسى أن حسن النوايا أحياناً يفتح أبواب الجحيم. فقد آمنا أن الإسلام دين القوميَّة العربية، وآمنا أنه دين الاشتراكيّة والعدل الاجتماعيّ والجهاد ضد الإمبريالية والصُّهيونيَّة. ثم دارت الحياة دورتها، فإذا مطلوب منا أن نؤمن أن الإسلام ضد القوميَّة، وأنه دين الربح والتجارة وحماية الملكية الفرديَّة، وأنه أخيراً دين السلام والتسامح .

*القول بأن النص قابل للقراءة على الدَّوام، وقابل من ثم للشرح والتأويل، يضمر ضمناً فكرة مفادها أن ثمة بنية داخليّة مرنة للنص القرآني. هذه البنية الداخليّة تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى، كأنها "نوص". لا يمكن الادعاء في أية لحظة تاريخيّة بأن هذا النص قد استنفد محتواه، أو تمت الإحاطة به معرفيّاً. والحال أن لكل نص لغوي – سردي أفق معرفيّ وأيديولوجي، وأنه – مهما كان مطواعاً – يظل محدداً بزمن إنتاجه، وبأن كفاءته المعرفيّة والأيديولوجية تظل محدودة بأزمنة ثقافيّة معينة، وبسياقات تاريخيّة واجتماعيَّة معينة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ثمة عتبة زمنية معينة (حد أبستيمي) يغدو ممكناً عندها القول بأن هذا النص قد استنفد طاقته ومعطاه المعرفيّ والأيديولوجي، وفقد كفاءته، وصار ينتمي إلى ثقافة الماضي. وإذ يتحول إلى نص ميت فإنه لا يثير فينا سوى التسلية والاستمتاع بوصفه مكوناً من وعي الماضي، ويكون الموقف منه كالموقف من حكاية فلكلورية، أو كموقف الثقافة المعاصرة تجاه الملاحم هوميروس أو شجرة أنسال الآلهة لهزيود، أو كموقفنا تجاه ملحمة جلجامش .

**دعنا نقول من الوجهة المعرفيّة إن أي نص تظل دواله الإشارية والدلالية مرتبطة بعصر إنتاجه، ولكنها تظل مشعة ودالة مادام العصر يكرر

ذاته أو يعاد إنتاجه. وحين يحدث تغير جوهري في بنية الثّقافة قد تفقد بعض الإشارات الدلالية قدرتها على الإشعاع فتخفت ولكنها لا تموت أبداً؛ إذ تظل لها القدرة على القيام بوظيفة الشاهد التاريخيّ. والأمثلة التي طرحتها تقف عكس استنتاجك. فالنص الميت لا يسلي ولا يمتع بأي حال من الأحوال. ثم إن فعالية النصوص-أو تفعيلها-ليس مرهوناً فقط بنمط من العلاقة ميكانيكي بما يليها من عصور معرفيّاً وأيديولوجيا؛ لأن العصر-أي عصر-ليس ثقافة واحدة مصمتة بقدر ما هو تفاعل لثقافات ولغات تتباين في علاقتها بالماضي والاستمداد من نصوصه تبايناً معقداً. انظر مثلاً إلى إحياء النصوص العربية السردية القديمة بلغاتها المختلفة-تاريخيّة، سياسيّة فلسفيّة-صوفية، وحكائية سردية-في الأدب العالميّ-أمريكا اللاتينية مثلاً-فضلاً عن الأدب العربي. إذا أخذت مثالاً آخر هو النص الشكسبيري، فمن السهل أن تلاحظ أن الدوال التاريخيّة يعاد تفعيلها من خلال عرضها عرضاً تأويلياً: مشاهد الساحرات الثلاث مثلاً، أو مشهد الشبح في هاملت لا يتم إسقاطها في العروض المعاصرة، بل يعاد تأويلها .

والسُّؤال هنا هل يمكن قياس النص الديني على النصوص الإنسانيّة البشريّة قياساً حرفياً؟ ولا أريد هنا أن أدخل في نقاش لاهوتي مع أن ذلك مشروع ووارد، ولكن دعني أواصل تحليلي من خلال المدخل الأنثروبولوجي. وبداية فلا بد من القول إن أي نص-دينيّ أو دنيوي-معرض لأن يموت حين يولد بالسكتة القلبية؛ إذا لم يجد قارئاً، كما أنه عرضة لأن يعيش إلى الأبد كلما تزايدت عملية الإقبال على قراءته. النصوص الدينية تحيا أو تموت بحسب إقبال المؤمنين عليها أو بحسب إعراضهم عنها، ولكننا لا نعرف نصاً دينيّاً واحداً مات موتاً تاماً. في حالة القرآن فإن أي دراسة لتاريخ التفسير تكشف عن قيام التأويل دائماً بدور الرافعة الدلالية لأدنى إشارة في النص كان يمكن أن تتعرض لمصير التحول إلى مجرد شاهد تاريخيّ. لقد قام المعتزلة بدور بناء في

تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود مع تغير العصر بما أحاطه من تدفق ثقافيّ من كل المحيطات الفارسية والهندية واليونانية والمصرية ..إلخ. كانت بلورة مفهوم المجاز بمثابة أداة ناجعة جداً في استعادة حيوية ونضارة المعاني والدلالات التي كانت مهددة بالشحوب. وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات بحيثُ تعبر عن آفاق أرحب، وبتأويلات محي الدِّين بن عربيّ بصفة خاصّة فتحت آفاق النصّ روحياً وأخلاقيّاً وفلسفياً. توقفت هذه العملية من تفعيل المعنى والدلالات وإعادة تفعيلها مع دخول المُسلمين عصر الركود والانحطاط. في العصر الحديث بدأت إعادة التفعيل في عصر النَّهضة عند زعماء الإصلاح الديني، الأفغاني وعبده، واليوم نشهد عراكاً حول المعنى والدلالة من خلال توظيف مفاهيم وإجراءات تتباين بين ضعف الكفاءة وقوتها. لكن التغير المذهل في القرن العشرين، ويجب أن نعترف بصراحة تامة، قد أحال بعض النصوص، خاصّة تلك التي تتعلق بنظام العبودية وأحكامها التشريعية، إلى مجال الشاهد التاريخيّ. صحيح أن هناك من يحاول أن يجادل في أنها قابلة للتفعيل في المُستقبل إذا تغيرت الأحكام، لكنها محاولة تستند إلى سند التمييز بين المنسوخ والمُنْسأ، أي الموقوف حكمه مؤقتاً-صار هو بذاته شاهداً تاريخياً. وإذ يستمر النص قادراً-بجهد المؤمنين به فعاليتهم-على الإشعاع يظل حياً. ولا شك أن الوعد الإلهي بحفظ الذكر: }إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون{ (الحجر، ١٥/ ٩) يمثل حافزاً للمؤمنين على الوفاء الإيماني لقاء هذا الوعد الإلهي .

تعود الريادة العلميّة في التأكيد على البعدين التاريخيّ واللغوي للنصوص إلى ثقافة النَّهضة والتنوير ورجالاتها، أوستريك، سبينوزا، ريشار، سيمون، فولتير، هؤلاء الذين أسسوا الدراسة النَّقديّة للنصوص المُقدَّسة على نزع القداسة عنها؛ إذ تعاملوا مع النصّ تعاملهم مع الوثيقة التاريخيّة. في التُّراث الإسلاميّ، وفي حقل دراسة تاريخ القرآن، يمكن تقصي نزوع من هذا القبيل

يتصل بعملية جمع القرآن وتثبيته. ثمة مُشكلة تتعلق بالزيادة أو النقصان، بالتعديل أو التحريف، طبقاً لرواية العديد من المصادر التُّراثية التي لاحظت غياب الاتساق التاريخيّ والبنيوي المنطقيّ للنص القرآني وفق الاعتبار التوثيقي التاريخيّ. نذكر رواية أبي الفداء، فهرست ابن النديم، كتاب المصاحف لابن أبي داود السجستاني. هنالك إذن إرهاصات لدراسة النص القرآني دراسة تاريخيّة توثيقية، ألا ترون الآن بأن هناك إمكانيَّة مشروعة للعودة إلى هذا الموقف وإحيائه للانطلاق منه نحو دراسة النص دراسة لغوية وتاريخيّة؟ ألا ترون في ذلك مدخلاً أكثر أهمية لدراسة القرآن دراسة نقدية تاريخيّة لغوية على نحو ما فعل عصر النَّهضة تجاه الكتاب المُقدَّس، بحيثُ يبقى الإسلام والإيمان كمطالب روحية مُقدَّسة مع إبراز الإطار الإنسانيّ للكتاب على الأقل من جهة جمعه وتوثيقه؟

**أريد أولاً أن أصحح بعض التفاصيل الواردة في السُّؤال: هذه المادة، أو المواد التاريخيّة، التي ذكرتها لا تمثل أي نوع من أنواع الدراسة التاريخيّة. إنها مجرد مرويات؛ أي مادة تاريخيّة تحتاج هي نفسها للدراسة بمنهج النقد التاريخيّ، وبالتالي فليس فيها نزوع يمثل موقفاً من أي نوع. الأمر الثَّاني أن البحث عن الاتساق المنطقيّ في نصوص ما تم إدماجها في بنية نص واحد يمثل نوعاً من الوثب على طبيعة النص ومطالبته بما لا يملك. وقد بالغ كثير من الباحثين الغربيّين في طلب هذا الاتساق المنطقيّ منطلقين من ذات المنطلقات المنهجيّة التي سبروها في دراسة الكتاب المُقدَّس. الأمر الثالث أن القرآن ليس وثيقة تاريخيّة، ولم يزعم ذلك أبداً، وإن كان يحتوي على شذرات من الإشارات التاريخيّة. أكد محمد عبده أنها لم ترد مورد السرد التاريخيّ، وإنما وُظفت للعظة والعبرة. وقدم محمد أحمد خلف الله في رسالته عن الفن القصصي في القرآن تحليلاً وافياً لهذه القضيَّة. المُشكلة أن بعض المُسلمين يقفون موقفاً عجيباً من هذه المسالة، ويتصورون أن القول بأن القرآن ليس تاريخاً يمثل إهانة للقرآن

وكفراً بقداسته. أما تأصيل مسألة تاريخيّة القرآن، أي نسبته للتاريخ، وبعده البشري الإنسانيّ، فهو أمر غير مستحيل منهجيّاً من خلال التحليل الدلالي والتاريخيّ، الذي أشرنا إلى بعض أبعاده فيما سلف. تتمثل المشكلة الحقيقيّة في حال الجمود المسيطرة في مجال الخطاب الديني، والتي ترى في كل تجديد خطراً، وفي كل تفكير كفراً .

ولقد سبق أن نوهت بوجود مرحلتين في تاريخ كل النصوص الدينية: مرحلة ما قبل التقعيد، حيثُ يكون النص مرناً على مستوى بنيته ومنطوقه، والمرحلة الثانية مرحلة التقعيد، حيثُ يتم تثبيت النص بنية ومنطوقاً. في حالة القرآن فلم يكن الجمع الأول في عصر الخليفة الأول تقعيداً، بل كان مجرد تجميع لما هو متناثر من نصوص مدونة تدويناً بدائياً. كان الجمع الثّاني في عصر الخليفة الثالث هو أول محاولة للتقعيد. ولكن طبيعة الكتابة العربية في ذلك الوقت جعلت النص المعتبر نصاً رسمياً، بإحراق المصاحف الأُخرى، نصاً يستعصي على القراءة منفرداً، أي دون حفظ مسبق. السبب في ذلك أن نظام الكتابة لم يكن قد عرف بعد تمييز الحروف المتشابهة الرسم بالنقط، فكانت تتشابه الياء والباء والتاء والنون، كما تتشابه حروف الجيم والحاء والخاء ..إلخ. وكان هناك من جهة أُخرى غياب كامل لحروف الحركات كالضمة والفتحة والكسرة، فضلاً عن علامات الترقيم التي تحدد بنية الجملة، وتبين بدايتها من نهايتها. صحيح أن تداول القرآن اعتمد بصفة أساسيّة على القراءة الشفاهية-الترتيل- لكن هذا التداول ذاته هو الذي سمح لتعدد القراءات، الناتج جوهرياً عند تعدد اللهجات العربية، والذي أصبح مشروعاً على أساس أن القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف، ما لم يحدث تحليل للحرام أو تحريم للحلال، وما لم تُستبدل آية رحمة بآية عذاب أو العكس .

ويبدو أن أمر القراءات صار مهدداً لوحدة النص، فتصدى ابن مجاهد في القرن الرابع وقيد هذه الكثرة بسبع قراءات، وما سواها اعتبر شاذاً. ومن

الواضح أن حصر القراءات في سبع اعتبرت هي وحدها المشروعة-السنة-له علاقة بالحديث المشار إليه، لأن هذا الحصر الذي قام به ابن مجاهد لم يوقف سيولة القراءات، ومن ثم إضافة ثلاث قراءات فأصبحت القراءات المسموح بها عشر قراءات، ما سواها شاذ. ولعل من أهم القواعد التي وُضعت لمشروعية القراءة هي أن تكون متسقة مع رسم المصحف ولا تخالفه، وفي هذا الشرط ندرك وعي العلماء بالمشكلة وطبيعتها. ومن المهم الإشارة هنا إلى أن هذه التعددية في القراءات سمحت بتعدد التأويلات اعتماداً على قراءة بعينها في سياق محدد، وعلى قراءة أخرى في سياق آخر .

لا خلاف على أن كل تلك المشكلات تحتاج لدراسات ودراسات، من شأنها أن تعمق وعينا لا بتاريخ القرآن فقط -وهو أمر خطير في حد ذاته- بل بتاريخنا الثقافيّ والفكريّ في مجال نظريَّة، أو نظريات التأويل بصفة خاصّة. لكن المخاوف غير المبررة، والفزع الناتج عن رقة الإيمان وضعف المناعة العقليَّة والفكريّة، تقف حائلاً ضد أي دراسة علميّة للقرآن وتاريخه فقط، بل للتراث بجمله وللتاريخ كله. إن البحث في تاريخ القرآن، ورصد التحولات التي مر بها خلال مرحلة التقعيد وبعدها من خلال مسألة القراءات، من المناطق المحرمة في فكرنا الديني، وحتى إشعار آخر .

ما أودّ الوصول إليه هنا هو محاولة اكتشاف قرابة بين حركة النَّهضة النَّقديّة والإصلاح الديني وموقفهما من النص المُقدَّس .

**القرابة غير موجودة لأسباب، لعل أهمها أن اللغة التي انتشر بها الكتاب المُقدَّس، لم تكن أبداً لغته الأصلية، بل كانت اللغة اليونانية. فقد تمت ترجمة العهد القديم إلى اللغة اليونانية (التي يطلق عليها اسم الترجمة السبعينية) في الإسكندرية خلال فترة حكم بطليموس الثَّاني (٢٨٥ — ٢٤٦قبل الميلاد) . أما كتب العهد الجديد فقد دُوِّنت أساساً باللغة اليونانية الهللينية، وكان ترتيبها الحالي، وتقسيمها إلى ٢٧ كتاباً، من صنع أتناسيوس

(٣٦٧م) في الإسكندرية أيضاً. وكان من الطّبيعيّ أن يعتبر مسيحيو العالم الهلّلينيستي كلاً من العهدين القديم والجديد -باللغة اليونانية- كتابهم المقدَّس. ومن اليونانية ترجم الكتاب المقدَّس إلى كل اللغات، كاللاتينيَّة والألمانيّة (ترجمة مارتن لوثر في القرن السَّادس عشر) ثم إلى الإنجليزيَّة (الترجمة التي تُسمى ترجمة الملك جيمس سنة ١٦١١) فباقي اللغات. وحين نتحدث عن الترجمة نتحدث عن خروج النص من إطار لغته الأصلية، أي عن تحرره من منطوقه الأصلي، واندراجه في تعدديّة دلالية من صنع الترجمة، التي هي في الأساس تفسير وتأويل .

هل الإبقاء على تعدد الأناجيل في مجمع نيقية أوائل القرن الرابع أسهم في تثبيت هذا الوضع؟

** طبعاً، ناهيك عن الأناجيل الأُخرى غير المقننة وغير المتبنّة في المجامع الكهنوتية، وإن كانت متاحة للدارسين. سمعت أن هناك قرية في هولندا، يؤمن أهلها أن الأناجيل نزلت بلهجة أهلها. القرآن له تاريخ مُختلف يتمتع بقدر هائل من الثبات والتماسك في منطوقه؛ إذ ظلت لغته الأصلية كما هي. وتعدد القراءات لم يخرجه عن إطار منطوقه الأصلي، وإن طرحت بعض أوجه للتأويل. من هنا فإن تاريخ تفسير القرآن وتأويله لم يفارق ثبات منطوقه، والترجمات التي حدثت إلى الفارسية والتركية والأردية، ثم للغات الأُخرى ظلت حريصة على طرح نفسها بوصفها تفسيراً. هنا لا حديث عن ترجمة القرآن بل يقال: ترجمة معاني القرآن، رغم أن مصطلح ترجمة يتضمن تضمن لزوم معنى نقل المعاني من لغة إلى لغة أخرى. وحتى في التَّرجمات إلى اللغات الأوروبيّة، كما في ترجمة آربري، تستخدم عبارة Qur'an Interpreted ولا يقال Translated .

لكن الأمر لا يقف عند حدود التّفسير والتّأويل، فممارسة الشعائر التعبدية عند كل المسلمين وعلى رأسها شعيرة ترتيل القرآن — بصرف

النّظر عن خلفياتهم العرقيّة أو الإثنية أو الثقافيّة واللغوية — تتم باللغة العربية، لغة القرآن الأصلية. في المسيحيَّة تم منع القداسة للترجمات، حتى صارت ممارسة الشعائر تتمُّ باللغات المحليَّة. وبعبارة أُخرى، تم إدماج النص المُقدّس إدماجاً تاماً في الثّقافات واللّغات المحليَّة، ولا أنسنة أوسع من ذلك .

ألا يعد الإصرار على تدوين القرآن بلهجة قريش، أي على تثبيت نمط معين من القراءة، شكلاً من أشكال الاصطفاء المعرفيّ والأيديولوجي لإعادة البناء الوظيفي للقرآن؟

** نعم . هذه كانت محاولة لاستبعاد اللهجات الأُخرى، ولا شك أنها ذات مدلول سياسيّ في سياقها التاريخيّ، وضمن محاولات قريش للاستئثار بالسلطة استناداً إلى مشروعية عليا. وفي ضمن هذا الإطار تم ترويج المرويات عن فضل قريش على النّاس. لكن ما حدث كان شيئاً آخر، فتعدد القراءات وفق اللهجات استمر وتنامى كما سلفت الإشارة، لأن عملية التثبيت لم تتجاوز حدود رسم الحروف والكلمات دون تنقيط أو حركات وعلامات إعراب، ودون علامات ترقيم .

• نعود إلى مُشكلة المناهج: إن أي منهج من المناهج يتصل بحقل أبيستيمي معين وضمن إطار اجتماعي بعينه، من خلالها يتم إنتاج المعرفة وفقاً لهذا المنهج أو ذاك. ألا ترون أن المناهج الاستغرابية التي تتصل بحقل الدِّراسات الغربيّة، وتتقنون استخدامها هنا في دراسة النصوص القرآنية - بخصوصيتها السالفة الذكر - تشكل عبئاً أيديولوجيا وتمثلاً ثقافيّاً تنوء به على خصوصيَّة النص، لأنها تطبعه بملامحها الذاتيَّة؟ لماذا لا نأخذ بعين الاعتبار الرأي الشائع بأن النص القرآني له خصوصيَّة مطلقة وهويَّة ذاتيَّة مستقلة، تجعله لا يُقرأ إلا بأدواته الخاصّة؟ الغزالي مثلاً يرى أن القرآن لا يمكن الإحاطة بأسراره إلا بالأدوات والمفاتيح الخاصّة به، ومن خلال الموازين الصادرة عنه والمفسرة فيه..؟

**كل نصّ يمتلك حقه في أن يضع قارئه في اعتباره طبيعته الخاصّة، وأدواته التّعبيرية، وآلياته في إنتاج الدّلالة. لا يوجد نص عال معقد وآخر بسيط متواضع. الأغنية الشّعبيَّة مثلاً، التي يُنظر إليها عادة بوصفها نصّاً متواضعاً بسيطاً، تحتاج من الباحث أن يُحدد بُنيتها، وأن يكشف قوانينها الذاتيَّة، لكي يكون قادراً على تحليلها. ولكي نصل إلى معرفة خصوصيَّة نص ما، واكتشاف طبيعته الذاتيَّة وقوانينه الخاصّة، نحتاج إلى أدوات وإجراءات منهجيّة، إذ النص لا يمنحك مفاتيحه تلقائياً. لو كان الأمر بهذه البساطة لما كانت هناك مُشكلة .

ولكن الحديث عن خصوصيَّة كل نص، إلى درجة التفرّد، لا يعني عدم وجود خصائص عامة وسمات مُشتركة بين كل أنماط النصوص بما هي نُصوص. ثم هناك الشُّروط العامة الخاصّة بكل نوع على حدة من أنواع النصوص. وهي الشُّروط التي تميز بين النصوص الرياضية مثلاً والنصوص الفلسفيّة أو العلميّة أو التاريخيّة، وبين تلك جميعاً وبين النصوص الأدبية. وداخل النصوص الأدبية هناك الأنواع وتداخلها وتفاعلها ..إلخ.. النص الديني أيضاً له خصائص عامة، لا تلغي خصوصيَّة كل نص دينيّ على حدة. نحن هنا لا نتحدث فقط عن خصوصيَّة القرآن مقارناً بالعهد القديم أو الجديد، أو بغيرهما من النصوص الدينية، بل نشير كذلك إلى الفارق بين خصائص القرآن وخصائص الحديث النبوي، وكلاهما نص دينيّ في إطار نفس العقيدة. وكل ما أسلفناه من تحليل لخصوصيَّة النص القرآني ولخصوصيَّة تاريخه وتداوله لا ينفي حقيقة كونه نصاً دينياً لغوياً يشارك النصوص الدينية الأُخرى بعض خصائصها. بيد أن مسألة استخدام منهج أو مناهج -يقال إنها غربيّة بهدف التَّشويه بادئ ذي بدء- لدراسة القرآن يبدو هو الأمر المزعج والمثير للقلق عند الكثيرين. وهنا لا بد من التمييز بين نوعين من الباحثين: باحث يستورد المنهج ويطبقه تطبيقاً حرفياً أعمى دون مراعاة الخصوصيات المذكورة، ودون إدراك مدى الحمولة الأيديولوجية في أدواته وإجراءاته، وهناك باحث آخر يعيد صياغة المنهج ويقوم بتعديل

الإجراءات والأدوات لتلائم إطاره الثقافيّ الخاصّ والمُختلف. والمُهمَّة الصعبة هي كيف نستخلص من كل ذلك الميزان المحايد بقدر الإمكان. للنظر مثلاً إلى أداة مثل القياس في منطق أرسطو ونرى كيف قام الفقهاء والعلماء والفلاسفة المُسلمون بتعريبها، فصارت أداة معرفيّة في مناهجهم.

*** أنا أرنو إلى ما هو أبعد من ذلك، أقصد البعد الأيديولوجي للمنهج؟**

** لنَعُد ثانية إلى (عبد القاهر الجرجاني)، الذي أنتمي إليه ثقافيّاً. هل أدواته المنهجيّة خالية من البُعد الأيديولوجي؟ واقع الحال أنه كان أشعرياً في علم الكلام شافعياً في الفقه، وأنا لست كذلك. فلو قلدت منهجيّته تقليداً أعمى وعلى نحو ميكانيكي، لوقعت في شرك أيديولوجية عبد القاهر. لكن وعيي بمرجعية عبد القاهر الأيديولوجية يعصمني من ذلك. ما يقال عن عبد القاهر يقال عن أي منهج شرقياً كان أم غربياً. وثمة مبدأ تعلمناه من آفاق النقاش في فلسفة التأويل المعاصرة الهرمنيوطيقا. هو أننا، شئنا أم أبينا، لا نستطيع التحرر من تأثير تحيزاتنا ومواقفنا ومرجعياتنا المحملة بالأيديولوجيا، لكن وعي الباحث بهذه الحقيقة يساعده على مراقبة تحيزاته ومواقفه، والتحكم في تدخلها في بحثه، دون أن يترك لها العنان لتعمل من وراء ظهره. ولو تابعت كتاباتي لوجدت أمشاجاً من رؤى وأفكار، من مناهج وأدوات وإجراءات بحثيَّة، تنتمي إلى أناس وتيارات شتى من البنيوية والأسلوبية إلى التفكيكية وما بعد الحداثة. لكن من الصعب في تقديري أن تجد (تقليداً) ميكانيكياً، أو (نسخاً) حرفياً لمنهج مفروضاً على الموضوع .

*** بالعودة إلى طه حسين نكتشف أنه سبق وأثار مُشكلة شكل الخطاب الذي طرح القرآن نفسه من خلاله، اللغة، الإيقاع، السرد..إلخ، محاولاً أن ينأى به عن البنية الميتافيزيقيَّة. والسؤال الآن، لماذا من بين الصيغ الأدبية اللغوية، النثرية والشعرية، نزل القرآن على هذا النحو وبهذا الأسلوب وبهذه الصيغ من البنى والدلالات والإيقاع..إلخ؟ لماذا لم يتخذ صيغة الشعر السَّائد لدى**

العرب كشكل للخطاب؟ أو في الأدب الملحمي لدى الإغريق من باب الافتراض، وإذا جاز السؤال؟ ألا يشير ذلك إلى ارتباط أسلوب التعبير الأدبي النثري للقرآن بزمن ثقافي تاريخي محدد بوعي ناسه، وأنه قد توجه إليهم مخاطباً اهتماماتهم، أفكارهم ومشاعرهم، مجيباً عن أسئلتهم الملحة، وإلا كيف نفهم دخولهم في دين الله أفواجاً؟

** بعيداً عن الافتراضات المحلقة في سماوات غير مُدركة، لم يكن للقرآن أن يتشكل في خطاب مفارق في أسلوبه وبنيته مفارقة تامة للمألوف والمعروف في أفق الثقافة. وقد سبق الاستشهاد بالآية {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين} (إبراهيم، ١٤/ ٤)؛ ويجب أن تلفتنا كلمة مبين في تأكيد القرآن في أكثر من سياق أنه بلسان عربيّ مبين، ذلك أنها تحيل بدلالة المخالفة إلى وجود لسان عربيّ غير مبين. هل تلك إشارة إلى أن لغة القرآن ليست لغة قبيلة بعينها، وأن القرآن جمع في بنيته اللغوية كل ما هو مبين من اللهجات العربية تاركاً غير المبين، ومؤصلاً بذلك لغته الخاصّة؟ هناك كلام للطبري يومئ إلى هذا الفهم، وهو بذلك ينفي أن القرآن نزل بلسان قريش. هل يمكن أن نفهم الإشارة هنا -من منظور التحليل النّقديّ الأدبي- أن القرآن يميز نفسه عن نصوص الكهان التي اتسمت بدرجة عالية من الغموض الدلالي، وبدرجة من التعقيد الإيقاعي، كما يميز نفسه عن النص الشعري ببنيته الإيقاعية وتعاليه عن أفق المتلقي العادي؟ كل ذلك محتمل، خاصّة إذا وضعنا في الاعتبار تأكيد القرآن أنه ليس شعراً وأن محمداً ليس شاعراً {وما علمناه الشعر وما ينبغي له}، وأنه بالتأكيد ليس سجع كهان وليس محمد كاهناً. وقد تناولنا هذه القضيَّة في كتاب مفهوم النص تناولاً تفصيلياً. الأهم من ذلك أن غاية البيان تتطلب التواصل مع المخاطبين من خلال أدوات خطابية وأساليب تحقق تلك الغاية .

لكن كل ذلك لا يعني أن أفق النص يظل محصوراً دلالياً في دائرة المخاطبين الأصليين، وإلا كنا نتحدث عن نص دعائي إشاري مغلق الدلالة. البنية الدلالية للنص القرآني أكثر تعقيداً من أن يقف إشعاعها الدلالي عند حدود إطار منتشئها الثقافيّ واللغوي وحدود لحظة بثها التاريخيّة. المبدأ الذي صاغه الأسلاف عن الفارق بين عموم الدلالة وخصوص السبب - حين قالوا: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب - يصلح هنا للتطبيق مع بعض التعديلات الضروريّة. في لغة القرآن تغييب كامل للزمان وأسماء الأشخاصّ والأحداث، يفعل ذلك حتى في السَّرد القصصي. وهذا أمر عمق من أثره التَّرتيب الحالي حين أعاد تشكيل بُنية النص بإدماج النصوص الجزئيَّة، بطريقة تُخفي علاقاتها الزمان - مكانية، أي علاقتها بتاريخها الذي يمكن أن يحصر دلالته في إطار اللّحظة التاريخيّة. هذا الإخفاء يمنع الأحداث والأشخاصّ والوقائع، أبعاداً لازمانية، مُصفّياً اللغة بذلك من بعدها الإشاري مُطلقاً المجال مفتوحاً لبعدها الدلالي .

*يمنحها مدلولاً كونياً..؟

**بالضبط، فتظل بالتالي قادرة على إنتاج دلالات لانهائية. والسُّؤال: لماذا لم يتخذ القرآن شكل الشعر أو شكل سجع الكهان سؤال مشروع. وطرحه هو الذي مكننا من إدراك خصوصيَّة بنيته اللغوية ونسقه الدلالي. ودعني هنا أطرح مسألة التحدي من جديد. فالقرآن كما نعلم تحدى العرب أن يأتوا ولو بمثل أصغر سورة من سوره، وقد فُهِم أن التحدي كان موجهاً أساساً إلى الشعراء، وباعتقادي أن التحدي كان للكهان. وربما يعزز هذا الاعتقاد أن الاستجابة للتحدي جاءت من جانب مدعي النبوة مسيلمة، وإن كانت استجابة فاشلة. والكهان كانوا يزعمون قدرتهم على الاتصال بعالم الغيب، كما كانوا يزعمون أن لغتهم وحي من الغيب، وهذا سر تعقيد بنيتها الدلالية، وهناك تشابهات ملحوظة بين لغة القرآن ولغة سجع الكهان، خاصّة السور المكية

المبكرة النزول، لكنه تشابه لا يفضي أبداً إلى التماثل. والحاصل أن القرآن ليس شعراً، وهو كذلك ليس نثراً، بل هو- يؤكد طه حسين - قرآن، بمعنى أنه نوع مستقل بذاته بنية ولغة ودلالة. وليس معنى ذلك أن نفترض مفارقته مفارقة تامة-تصل إلى حد القطيعة-مع النصوص السابقة عليه أو المعاصرة له في تاريخ الثقافة العربية. افتراض مفارقة القرآن التامة مع ما سبقه من نصوص يتعارض مع وظيفته الاتصالية. ومع كونه مفهوماً، وهو افتراض لا يقل خطأ عن الافتراض المقابل بأنه يتشابه تشابهاً كلياً معها من حيثُ اللغة والبنية والدلالة .

* إن قراءة حفرية في النص القرآني تطرح تساؤلاً استراتيجياً، بموجبه يكشف النص، ليس فقط عن علاقته العميقة بالسياق الزمني الثقافيّ السائد، وإنما يكشف بنفس القدر عن علاقته بالسياق الثقافيّ للآخر؛ إذ يتناص النص القرآني وبقُوَّة مع الكتاب المُقدَّس في بؤر نصية (سردية، رؤيوية، وصفية) ومع نصوص أسبق، زرادشتية، مانوية. هذا التقاطع على المستوى النصي يدعم تاريخيّة النص القرآني من جهة، كما يوضح للمتلقي آليات التماثل والاختلاف والتوازي والتقاطع مع النصوص السَّابقة من جهة ثانية. ولعل هذا النمط من القراءة يُفضي إلى الكشف عن أهم قوانين التشكل والتبنين في القرآن. إن استثمار مفهوم التَّناص Intertextuality في استراتيجيّة تلك القراءة الحفريَّة من شأنه الاقتراب من إدراك أسرار صياغة النص؛ ذلك أن أغلب القراءات الحفريَّة للنصوص، والتي أنجزت لحد الآن في العالم الإسلاميّ، ما زالت بعيدة عن اختبار مفهوم التَّناص في مجال دراسة النص القرآني .

** نحن في مجال الدِّراسات القرآنية ما زلنا نجاهد جهاداً حثيثاً-من أجل مزيد من الفهم العلميّ-لإعادة زرعه في سياق ثقافة القرن السابع ونصوصه، سواء كانت تلك النصوص عربيّة أو غير عربيّة، نصوصاً مدونة أو تراثاً شفاهياً. بل إن التعامل مع القرآن بوصفه نصاً لغوياً مع التأكيد المتواصل لكونه وحياً من

الله يلقى ما يلقى من اتهام واضطهاد. ودراسة علاقات التَّناص بكل ما تتضمنه من مستويات، وما تنطوي عليه من استراتيجيّات (تشابه، تضاد، تضمين جزئي أو كلي، اختصار جزئي أو كلي، حذف جزئي أو كلي، إزاحة كُلّيَّة أو جزئيَّة، تصويب، تصحيح، إعادة إنتاج ..إلخ) مسألة على درجة عالية من الأهمية، لكنها تحتاج إلى مؤسسات بحثيَّة قادرة على تمويل الدِّراسات التاريخيّة والاجتماعية والأنثروبولوجية التمهيديّة، والتي تعد مقدمة ضروريّة لإمكانيَّة البدء في الدِّراسات النصيَّة الحفريَّة بدرجة عالية من الكفاءة. والأهم من ذلك إعداد الكوادر البحثيَّة المعدة إعداداً علمياً يجعلها مؤهلة للدخول في مثل تلك الدِّراسات. ومن المؤسف أن مثل تلك الأبحاث تتم في الجامعات الإسرائيلية، وفي أقسام الدِّراسات التَّوراتيَّة، وهي دراسات ازدهرت في القرنين الأخيرين بعد اكتشاف مخطوطات البحر الميت، وقبلها مخطوطات نجع حمادي في صعيد مصر. أين نحن من هذا كله؟ نحن في وادٍ غير ذي زرع من السبات العلميّ والأكاديمي في كل المجالات، والأمر أسوأ في مجال الدِّراسات الدينية عامة، وفي مجال الدِّراسات القرآنية بصفة خاصّة. نحن يا صديقي لا نملك في مجال الدِّراسات الحفريَّة منهجياً سوى ما يشبه إبرة الدبوس نخربش بها خربشات هنا وهناك، ومن أجل هذه الخربشات ندفع الثمن باهظاً من سمعتنا وكرامتنا، بل وحياتنا. لكننا نحلم - ما نزال- بالمُستقبل .

برهان غليون

إشكالية العروبة والإسلام

برهان غليون أستاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة السوربون ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر فيها. وضع العديد من المؤلفات الهامة بالفرنسية والعربية، في قضايا الديموقراطية، والنظام الطائفي ومسألة الأقليات، وفي الدولة العربية والدين .

* هل يمكن للإسلام أن يلعب في الشرق الدور نفسه الذي لعبته المسيحيَّة ولا تزال تلعبه على صعيد الدَّولة في الوقت الرَّاهن؟ وكيف تنظر إلى الدَّعوة إلى أَسْلَمَة الدَّولة في العالم العربي راهناً؟

** ينبغي التمييز بين السُّؤالين. فأَسْلَمَة الدَّولة شيء ومُقارنة المسيحيَّة في الإمبراطوريَّة البيزنطيَّة مع الإسلام اليوم شيء آخر. بالتأكيد إن تاريخ تكوّن الإسلام كجماعة وسُلطة، وبالتالي شروط تمفصل السِّياسة والدِّين، مُختلف عن تاريخ تكوّن المسيحيَّة كجماعة وسُلطة أيضاً. وأول مظاهر الاختلاف وأهمها هو أن المسيحيَّة قد وُلدتْ وتبلورتْ عقائدها الرئيسيَّة في ظلّ دولة إمبراطوريَّة قوية وقائمة هي الإمبراطوريَّة الرومانيَّة، بينما نشأ الإسلام في حضن جماعة كانت لا تزال تفتقر لبنية الدَّولة والسلطة المركزيّة. وهكذا اتجهت المسيحيَّة في اندفاعها لتأمين نموها وتحقيق مبادئها وحماية الجماعة التي تمثلها نحو تكوين كنيسة مستقلة عن الدَّولة ومتعايشة معها. في الوقت الذي اتجه فيه الإسلام نحو بناء الدَّولة والسلطة المركزيّة المفتقدتين في الجزيرة العربية. ومن هنا يمكن القول إنه في أصل التجربة الدينية المسيحيَّة وجد هذا التوازي بين هيئتين مستقلتين تماماً بعضهما عن بعض، هما الكنيسة والدَّولة، بينما اختلطت في التجربة الإسلاميّة آلية تكوين الجماعة الدينية بآلية تكوين الدَّولة الإمبراطوريَّة. ومن هنا نستطيع أن نقول إنه في تاريخ الإسلام تطابق نشوء الدَّولة مع نشوء الجماعة الدينية كما ارتبط نشوء الدَّولة بنشوء الدِّين. ولذلك انطبع في مخيلة المسلمين بشكل قوي أن الإسلام لم يكنْ ديناً فحسب، ولا يمكن النَّظر إليه من زاوية كونه اعتقاداً دينياً وإيماناً محضاً، ولكنه دين ودولة، أي كان مؤسساً لدولة. ولا يعني ذلك أن بناء الدَّولة مُهمَّة من صلب مهمات الدِّين

أو أن في الدِّين الإسلاميّ نظريَّة جاهزة للدولة، ولكنه يعني أن انتشار الإسلام وتحقيق غاياته الدينية، وهي هداية البشر عن طريق الرِّسالة الإلهيَّة، قد عمل بشكل جانبي أو فرعي على نشوء دولة مركزيّة لم تكن موجودة من قبل، وذلك بقدر ما أدى الجهاد الذي انتظم منذ البداية في سبيل نشر الرِّسالة هذه إلى بناء نخبة إسلاميّة عابرة للقبائل والعصبيات وتكون قيادة فكريّة وسياسيّة عقائديَّة حملت على عاتقها توحيد الجزيرة العربية. ومن هنا سميت هذه الدَّولة من قبل المؤرخين باسم الدَّولة الإسلاميّة. لكن مشروع بناء الدَّولة لم يستفد فقط من النُّخبة الدينية التي وحدها الإسلام وصهرها في بوتقة فكريّة وسياسيّة واحدة، ولكنه استفاد أيضاً مما قدمه الدِّين من مصدر للتشريع وبناء منظومة قانونيَّة. ومن هنا ارتبط بناء الدَّولة في التاريخ الإسلاميّ بالفتوحات التي حققتها جماعة المؤمنين عبر الجهاد الديني بقدر ما ارتبط وسيظل يرتبط حتى اليوم في وعي الجمهور الإسلاميّ الواسع بتطبيق الشريعة باعتبارها المصدر الأول للقوانين التي ينبغي أن تحكم الدَّولة.
باختصار، اعتمدت الدَّولة في المنطقة العربية على العناصر الرئيسيَّة التي أنتجتها الحركة الدينية في تقدمها الظافر، سواء ما تعلق منها بجيوش الفتح أو بالقوانين المستمدة من الشريعة أو بنموذج السلطة التي مثلته رئاسة الرسول للجماعة أو الخلفاء الذين تبعوه واحتلوا المجال المدنيّ من نفوذه وصلاحياته. ولهذا السبب نجد أن كل تغيير حدث في هذه الدَّولة كان يحدث في إطار دينيّ ويخضع في إدراكه لمفاهيم وتصورات دينيّة أو يرتبط بتطوير أحكام فقهية ويستند في إقناع النَّاس بصلاحيته على شرعية دينيّة .

ومع ذلك ألا يمكن معاينة بعض التناظر في الحالتين المسيحيَّة والإسلاميّة؟

** نعم. تحدثتُ عن ذلك في كتابي الإسلام والسِّياسة: الحداثة المغدورة. فنموذج تمفصل السلطة الدينية مع الدَّولة الإمبراطوريَّة كان واحداً تقريباً في

العصر الإسلاميّ الكلاسيكي والعباسي بشكل خاصّ وفي الدَّولة البيزنطية. وهذا يبين أن تجربة القرون الوسطى في النِّهاية واحدة بما تتميز به من سيطرة العقائد السِّياسيّة المستوحاة من النظم الدينية. لكن ينبغي أن نميز، بالنسبة للإسلام، بين الخلافة الراشدة، أي الفترة التي انتقلت السلطة فيها للخلفاء الأربع الكبار، وبين الدَّولة الأموية. أنا أعتقد أن الدَّولة بالمعنى العلميّ للكلمة لم تنشأ في حضن الجماعة الإسلاميّة إلا مع الأمويين. أما الخلافة الراشدة فقد جسدت حقبة أولى كانت الأسبقية فيها لما يمكن أن نسميه الثَّورة، أي نشر الرِّسالة والدَّعوة بوسائل سلمية وحربية معاً. وكان الخلفاء قادة حركة تغيير وتحويل عقائدي ودينيّ، ولديهم سلطات مندمجة ببعضها البعض دينيّة وسياسيّة. فعلى هذا المستوى من منطق الحركة التَّغييرية، كما حصل في كل الثورات، ليس هناك فصل بين السُّلطات ولا تمييز. والتمييز بين الثَّورة والدَّولة أساسيّ في العصر الحديث، إذ ليست كل حركة سياسيّة دولة، ومنطق الدَّولة مُختلف عن منطق الثَّورة اختلاف منطق التَّحويل والتَّغيير والانقلاب عن منطق بناء المؤسَّسات وضمان استقرارها وثباتها وفاعليتها، مما يعني أيضاً تحديد السُّلطات وتمييزها وتعيين المرتبيَّات في صورة دولة، وإن كانت تتمتع من دون شك بقيادة سياسيّة قوية وملهمة وتعتمد على استراتيجيّة حقيقيّة للفتح والانتشار. وغاية الحركة الإسلاميّة لم تكن بناء الدَّولة بالرغم من توليدها لها فيما بعد، وبشكل جانبي في نظري. إنما هي نشر الدَّعوة وتوصيل الرِّسالة التي كان يعتقد العرب أن الله ائتمنهم عليها. أما غاية الدَّولة فهي تنظيم الجماعة ورعاية مصالحها في إطار ممارسة منظمة للسُّلطة السِّياسيّة. الحركة الدينية تسعى إلى الهداية ونقل النَّاس من عبادة إلى عبادة أُخرى. وفي اعتقادي أن جوهر الدِّين والفكرة الدينية هو البحث في المصير الإنسانيّ أو التَّفكير فيه، أي مسألة المبدأ والنِّهاية وغايات الوجود ومعانيه .

*كل دين سماوي؟

** نعم، كل الأديان الكلاسيكيَّة في نظري تشكل مُحاولات للإجابة على سؤال أساسيّ هو سؤال المصير. ولذلك فهي تركز على موضوع الخلاص، خلاص الإنسان بالمعنى العميق أي تحريره من العبث وإنقاذه من العشوائية وانعدام المعنى وغياب الأفق وانعتاقه من أسر النظم الدنيوية الظالمة والقاهرة. وهذا مشترك بين الأديان السَّماويَّة المعتمدة على الوحي والأديان غير السَّماويَّة، أي التي ترتبط بمعلم ومربٍّ كبير مثل الأديان الآسيويَّة. لكن الأديان تختلف في نظرتها لسبل الخلاص، فمنها ما يركز على الخلاص عن طريق التوحد مع الله أو العودة إليه باعتباره المبدأ والأصل، ومنها ما يركز، كما هو الحال في الأديان الآسيويَّة من فكر الإله عموماً، على الانسجام مع الطَّبيعة والكون والذَّوبان في الوجود أو الأزل. وتعني مسألة المصير معرفة من أين نأتي، وأين نذهب، وما هي غايتنا من الحياة، وما هو مبرر وجودنا، وبالتالي ما الذي يعطي لحياتنا معنى؟. وهذه المسألة لا تُطرَح إلا عند الإنسان لأنَّه يعي، ولأنَّ وعيه يضعه مُباشرة في مواجهة مواقف حدية كبرى مثل الموت والحياة التي يريد أن يعرف سرها ومآلها. هذا هو موضوع الدِّين الحقيقيّ، وكل الأديان تسعى إلى تقديم إجابات مُتنوِّعة معتمدة على القصص والأساطير والإشارات الرمزية لمعنى وجود الإنسان أو تخلق وهم المعنى. وكلها تتحدث عن مصير الأمم السَّابقة وضياعها وتدعو إلى التمسك بمجموعة من الاعتقادات والقيم التي تضمن للفرد المتوحد في العالم مصيراً أفضل من الحياة وما بعدها معاً. ومن خلال قصص المصير هذه وأساطيره تربي الأديان الشّعوب وتساعدها على تجاوز قلقها وضياعها الوجودي .

وبالعكس، لا تبحث (الدَّولة التَّقليديّة على الأقل) في الغايات ولا في المصائر البشريَّة البعيدة، وليس لديها ما يسمح لها بأن تحمل مسألة تقديم معنى للوجود والحياة على الأرض. إنها تبحث في الأمن والاستقرار وضمان

المصالح المادية وتنظيمها وتقيم العدالة حسب قانون معروف ومعقلن، مستمد أحياناً من الشريعة وأحياناً من التقاليد الإمبراطوريَّة .

أما الدَّولة الحديثة فبقدر صدورها عن فكر جديد يطرح إمكانيَّة الخلاص على الأرض ومن خلال تحسين شروط الإنسان الاجتماعية وبالاعتماد على التَّقدُّم والرقي الذي يبعثه بناء العقل وتربيته وتعليمه، تشكل قطيعة مع الدَّولة الكلاسيكيَّة في أنها تريد أن تكون هي ذاتها مصدر معنى جديد، ووسيلة خلاص. وقد قدّس هيغل الدَّولة بهذا المعنى، لأنها إطار الحرية التي هي غاية الإنسان ومصدر المعنى لحياته. ولذلك فإن الدَّولة الحديثة لا تقبل بأن تكون درعاً لجماعة دينيّة تتكون خارجها، بالنبوة والدِّين، وإنما تطمع لأن تكون هي نفسها مبدأ تكوين جماعة جديدة، هي الجماعة القوميَّة، أو الأُمة. وهذا هو أصل الصدام الذي ظهر في العصر الحديث بين الدَّولة والدِّين أو بين الفكرة الدينية والفكرة القوميَّة. وتنزع الدَّولة الحديثة (القوميَّة أو الوطنيّة) إلى أن تجعل من تحسين وسائل تنظيم المجتمعات والارتقاء بشروط حياتها على الأرض وليس في السماء طريقاً للخلاص الجمعي والفردي معاً، وبديلاً بشكل أو آخر للحل الديني الأخروي. وهذا ما يفسر كيف يتراجع الحلم الديني بموازاة تقدم الدَّولة الحديثة وتعاظم قدرتها الفعليَّة على إيجاد حلول للمشاكل الاجتماعية، بحيثُ يصبح الأمل بالخلاص على الأرض أكثر سيطرة على الوعي الإنسانيّ الحديث من الرهان على الخلاص بعد الموت وفي الحياة الأُخرى. وبسبب هذا الطموح الذي ارتبط بإنشاء الدَّولة الحديثة نشأت السِّياسة الدِّيمقراطيّة أو المواطنية التي تعتمد على مشاركة جميع الأفراد وتغير مضمونها تغيراً جذرياً. فلم تعد مُهمَّة الدَّولة كما كان الحال في السابق حفظ الأمن الداخليّ والخارجيّ وتنظيم الإدارة العامة المتعلقة بجمع الضرائب أو إعداد الجيوش، ولكنها تجاوزت ذلك نحو الاهتمام بحياة الجماعة في مُختلف الميادين. فلأن الدَّولة أصبحت مسؤولة في النَّظريّة الحديثة عن تأمين أفضل الشُّروط لتقدم المُجتمع، صار

إصلاح حالة الاقتصاد وبناء السِّياسة المفتوحة وتطوير الثَّقافة وتأمين شروط التربية والتعليم للجميع وتنظيم العلاقة بين الطبقات والطوائف والجماعات المتباينة، صار كل ذلك من مهام الدَّولة وشؤون السِّياسة .

وبالرغم من أن جميع هذه الشؤون دنيويَّة تتعلق بتنظيم الحياة الدُّنيا إلا أنها شؤون مصيريَّة، أو تقوم على منطق الاهتمام بمصير الفرد والجماعة أو مُواجهة مسألة المصير. ولذلك فإن الدنيويّ أصبح يتنازع مع الديني على احتلال الفضاء الرئيسيّ للإيمان، أي مسألة الخلاص التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإيمان. وهكذا لم يبقَ للدين إلا الاهتمام بتنظيم الشأن الأخرويّ الذي تراجعت مركزيّته كثيراً أيضاً مع نجاح الدَّولة الحديثة في إيجاد الكثير من الحلول للمسائل المصيريّة التي كانت تواجه الإنسان وتجعله فاقداً كلياً السَّيطرة على مصيره الفرديّ والجمعيّ ومُعلقاً على الحظ والمشيئة والصُدفة في كل مسعى من مساعيه. ولا يُغيِّرُ من هذا الاستنتاج المطالبات الجزئيَّة بإعادة العمل بالقوانين الدينية في الحياة السِّياسيّة الحديثة. فليس ذلك إلا ثمرة الخيبة من السِّياسة في تجسيد حلم الخلاص المعنويّ وليس الماديّ فحسب، وفي بعض البلاد الفقيرة، في تجسيد الخلاص الماديّ ذاته .

كان ابن خلدون قد ميّز في مقدمته بين السِّياسة العقليَّة والسِّياسة الشرعيّة واعتبر أن الفارق بينهما هو أن السِّياسة العقليَّة لا تهتم إلا بشؤون الدنيا، بينما تتجاوز الخلافة ذلك فتجمع بين الاهتمام بشؤون الدنيا وشؤون الآخرة معاً، أي إعداد الأفراد لها. ومن الممكن أن نعكس الآية تماماً اليوم، فنقول إن الفارق بين الدَّولة الحديثة والدَّولة الدينية هو أن **الدَّولة الدينية لا تهتم إلا بإعداد النَّاس للآخرة**. وإذا اهتمت بالدنيا فمن باب تحسين فرص هذا الإعداد. في حين أن الدَّولة المُواطنية تهتم بشؤون الحاضر والمُستقبل معاً، أي وضع الفرد ومصيره بعد تحويل مسألة المصير الميتافيزيقيّ لمسألة مُستقبل الفرد ومُستقبل الأجيال القادمة .

* هذا ما قصدته .

** لم يكن للدولة القديمة، إذن، وفي الحقيقة، أي دين. كان دينها السلطة والحفاظ عليها بالدرجة الأولى والحرب والتوسع . أما الدِّين فقد كان اجتماعياً، أي مسألة تخص الجماعة لا الدَّولة. وكان مصدره من خارج الدَّولة كما كانت موارده مستقلة عنها وكان القيمون عليه وعلى نشره ورعايته نُخَباً مستقلة أيضاً عن الدَّولة. ولذلك لم تنشأ في الإسلام التاريخي عبادة للدولة ولا تقديس لها. أما الخلافة فقد اتخذت مع مرور الزمن طابعاً مثالياً بموازاة تراكم معاناة المُسلمين من الدَّولة، وغربتهم عنها، فكانت تبدو كما لو كانت الحقبة الفردوسيّة الضائعة، حقبة ما قبل الدَّولة القهريّة. لكن لم ينظر المُسلمون للخلافة على أنها نموذج مثالي للدولة وليس شيئاً آخر مُختلفاً عنها ومنافياً لها بما يحمله من بعد هدائيّ ورسالِيّ، إلا في العصور الحديثة، وبموازاة تقدمهم فيها. واليوم ينظر إليها المُسلمون الذين خاب أملهم بالدَّولة الحديثة (الغربيّة) وبسبب هذه الخيبة على أنها النموذج الإسلاميّ للدّولة. وهي في الحقيقة كما ذكرتُ ليست كذلك. فبالرغم من أن الدَّولة ستستفيد من إنجازات الخلافة أو الحركة الإسلاميّة لتُؤسس لنفسها وتتكون إلا أنها ستبقى دولة آلية أو آلة لا دين لها ولا علاقة لها بالعقيدة. إن تنظيم الإدارة المركزيّة وقواعد بناء السلطة والحفاظ على الأمن والسلام الداخليّ لم تكن تختلف في جميع الإمبراطوريات السَّابقة كثيراً، رغم اختلاف الدِّين أو الاعتقاد الديني. إن ما كان يختلف هو العلاقة بين رجال السلطة أو الحكم الممسكين بالقُوَّة القهرية وبين رجال الدِّين القيمين على العقيدة. ولذلك أيضاً لم تكن ولادة الدَّولة الإسلاميّة حتمية في حضن الدِّين. إن ما حصل هو ثمرة ديناميية تاريخيّة محضة. فقد وضعت الفتوح بين أيدي العرب أراضي وشعوباً وموارد وإدارات إمبراطوريَّة وجيوشاً ما كان بإمكانهم تجاهلها، ولا إدارتها على الطريقة القبلية التي كانوا يعرفونها. فأجبرتهم حاجات هذه الإدارة على التَّفكير في بناء الدَّولة، أي في إيجاد التنظيم المدنيّ

للمُجتمع ابتداءً من تنظيم الخراج إلى تنظيم الإدارة إلى تنظيم مالية الدَّولة إلى تنظيم الشُّؤون والأشغال العامة. وعندما بدأ المسلمون الفاتحون يشعرون بالحاجة إلى هذا التنظيم إلى جانب الدِّين وبموازاته، بدأ التَّناقض يظهر في الحركة الإسلاميّة وبدأت الخلافات بين وجهات النَّظر المختلفة حول تحديد اتجاه العمل والقيادة. وهكذا رحلت الخلافة أو حقبة الخلافة التي خضع فيها الزمني والدنيوي لمنطق الديني، أي نشر الدِّين وتوسيع دائرة الدَّعوة، في أزمنتها التاريخيّة التي انتهت بانهيارها إلى الأبد .

وقد ميّز المسلمون بين الخلافة الراشدة وبين الدَّولة التي أتت بعدها وسموا هذه الأخيرة بالملك العضوض الذي بدأ بعهد الأمويين لأنهم أدركوا أن الملك يختلف كثيراً عن الخلافة الأولى، ذلك أن غايته ليست نشر الرِّسالة ولكن إقامة سُلطة أو ملك سياسيّ، لا يهتم بالعقيدة، إلا بقدر ما يمكن أن يستفيد منها. وبالفعل نجحت الدَّولة في إخضاع الدِّين لحاجاتها الخاصّة، أي لمقتضيات إقامة النِّظام وبناء السلطة المركزيّة بعد أن كانت أدوات السِّياسة، أعني الجيش والإدارة، في خدمة الدِّين في عهد الخلفاء الراشدين. وهذا هو مضمون الإصلاحات التي سنها الخليفة عمر بن الخطاب. فقد كان تنظيم العطاءات وترتيب الإدارة وسيلة في نظره لضمان السير المنتظم والمتسق لجيوش المسلمين ومن وراء ذلك لخدمة الدِّين ونشر الرِّسالة. وهذا هو أيضاً ما جعل المسلمين يطلقون على الغزوات الكبرى خارج الجزيرة اسم الفتوح، التي عنت في ذلك الوقت نشر الدِّين الجديد. فهي فتح لله ونصر له حسب الآية {إذا جاء نصر الله والفتح} . وكان المسلمون الفاتحون يعتبرون أنفسهم مكلفين بمُهمّة إلهية كبرى، وأن الله قد اصطفاهم من بين جميع الأمم والشّعوب لحمل هذه الرِّسالة. فكانت الروح الدينية هي التي تحركهم بالدرجة الأولى وتدفع بهم إلى القتال في أقاصي الأرض. أما في الحقبة التي أعقبت الفترة الراشدية، فلم تعد الروح الدينية هي المحرك الرئيسي للفتوح وحلت محلها الروح السِّياسيّة

والاستراتيجيّة، أي روح المصلحة والحلم ببناء إمبراطوريَّة كبرى والدفاع عن أمنها وسلامتها وضمان السَّيطرة على الأراضي والشّعوب المفتوحة وإخضاعها لإرادة السلطة المركزيّة .

هذا فارق كبير بين الفترتين، ولا يمكن لنا أن نفهم تطور الفكر السِّياسيّ والمُمارسة السِّياسيّة في التاريخ الإسلاميّ اللاحق إذا لم نميز مسبقاً بين هاتين الحقبتين وندرك الفرق الكبير بين الرُّوحيّة التي كانت تحركهما. في الفترة الراشدية كان المثال الأعلى هو الحكم الديني، ولو أن تطبيقه أو الوصول إليه استند إلى وسائل سياسيّة وعسكرية من نوع ما سميناه فيما بعد دستور المدينة أو الوثيقة التي عنيت بتنظيم شؤون المدينة بين الجماعات الإسلاميّة وغير الإسلاميّة في يثرب بعد الهجرة. أما في الفترة التي تلتها فصارت السلطة السِّياسيّة بكل ما يميزها من شارات وطقوس وتقاليد وأصول هي النموذج والمثال، وصارت السلطة الدينية معززة ومدعمة لها .

*** لكن أليس هناك، بالرغم من هذا التّمايز، ملامح تشابه أُخرى بين تاريخ الإسلام والمسيحيَّة في موضوع علاقة الدِّين بالدَّولة؟**

** كما ذكرتُ، إن المسار المختلف لتكون الدَّولة في الإسلام عنه في المسيحيَّة هو الذي يُفسِّر العلاقة المتميِّزة التي نشأتْ بين السُّلطتين الدينية والزَّمنيّة في الإسلام وفي المسيحيَّة، ثم في مآل النظم المجتمعيَّة في المدنيّتين. لكن هذا لا يمنعنا من مُلاحظة الصِّفات المشتركة فيما وراء هذه الخصوصيَّة. ولو قارنا بين الدَّولة الأموية أو العباسية وبشكل أكمل العثمانية مثلاً وبين الدَّولة البيزنطية لوجدنا أن هناك تشابهاً كبيراً في الموقع الذي كان يحتله الدِّين من الدَّولة. فقد كانت الكنيسة الأرثوذكسيَّة ولا تزال حتى الآن في روسيا مرتبطة بشكل قوي بالدَّولة وقائمة على خدمتها. ومضمون هذا النموذج الذي نسميه القيصرية البابوية، أي تطابق القيصر السِّياسيّ مع البابا الديني. خضوع الكنيسة أو رجال الدِّين للدولة والسلطة السِّياسيّة من جهة، ورعاية الدَّولة

للكنيسة والدِّين من الجهة الثانية. وبالمثل، لقد كان العثمانيون أول من جرى في الإسلام مجرى تعيين شيخ الإسلام ومفتي السلطنة. وبالرغم من أن رجل الدِّين احتفظ في الإسلام باختصاصاته التي لا يمكن لرجل الدَّولة أن يتعدى عليها، إلا أن الكلمة الأخيرة في السِّياسة العامة كانت بالتأكيد للسلطان الذي يعين كبار المسؤولين الدينيين، وكان ينظر إليه هو نفسه باعتباره الخليفة بقدر ما يرمز هذا المنصب الخلافي لوظيفة دينيّة .

لكن، لم يكن الحال كذلك في أوروبا الغربيّة حيثُ نشأ الصراع بين السلطتين الزمنية والدينية، في وقت مبكر. وقاد إلى حروب طويلة ومشاحنات بين الدَّولة والكنيسة أدت إلى نشوء الفكرة العلمانيّة. وهذا يفسر لماذا بقيت العلمانيّة أيضاً بضاعة أوروبيّة إلى حد كبير حتى وقتنا الحاضر وليست مسيحيَّة كما يعتقد البعض. فلم يحصل مثل هذا الصراع على السيادة، أي على احتلال موقع السلطة الأعلى، داخل النموذج البيزنطي، ولا داخل النموذج الإسلاميّ حيثُ كانت العلاقات بين السلطتين الدينية والزمنية منظمة ومرتبطة حسب قاعدة تقاسم الصلاحيات الزمنية والدينية والحفاظ على التناغم والانسجام والخضوع لمنطق الدَّولة وسيادتها المطلقة .

*** هل يعني هذا أن المؤسَّسة الدينية لم تستحوذ في الإسلام على ثروة مُستقلة، على مُلكية خاصّة وعلى تنظيم إقطاعات مُعينة على شاكلة الكنيسة الأوروبيّة؟**

** طبعاً، كان للمؤسَّسة الدينية الإسلاميّة، مثلها مثل البيزنطيَّة، موارد خاصّة وأملاك. وفي بعض المراحل كانت الأوقاف الدينية مُهمَّة جداً، وزادت أهميتها مع الزمن وتراكم الأملاك المنذورة للمساجد والجوامع والتكايا. بيد أن هذا لا يُغيِّر من التَّحليل شيئاً. فليس سبب النِّزاع الذي ولَّدَ العلمانيّة اقتسام الموارد أو حصول الكنيسة على موارد خاصّة ومستقلة، ولكن التَّنافس على من يحقُّ له أن يقول الكلمة الأخيرة في القرار المتعلِّق بشؤون الجماعة. بمعنى آخر

من له السِّيادة العُليا، السِّياسيّة إذا شئت: الدَّولة أم الكنيسة، السُّلطان أم البابا؟ وترجمة مسألة السيادة كانت ترجمة مُباشرة ومادية وليست رمزية. فكان لا بد من أن يتحدد مثلاً التالي: هل مباركة البابا، رجل الدِّين، شرط لا بد منه لتتويج الملك، الحاكم الزمني وإضفاء الشرعية على ولايته، أم أن الملك مستقل وهو مصدر سيادة عليا مستقلة وبالتالي يمكنه الصعود إلى العرش وممارسة الحرب والسلام والفتوى والتأثير على سلوك النَّاس واعتقاداتهم بصرف النَّظر عما يرى البابا أو يريد؟ وهذا لم يحصل في تاريخ الإسلام السِّياسيّ ببساطة لأنه منذ العهد الأموي حسمت السلطة السِّياسيّة الأمر لصالحها ومنعت نشوء أي كنيسة إسلاميّة تفرض سلطتها وسيادتها على الحاكم الزمني وتجبره على الخضوع لوصاياها وإرشاداتها .

كان الصراع إذن على السيادة لا على الموارد، ولم تنجح الدَّولة في فرض نفسها في مواجهة تسلط الكنيسة إلا من خلال حروب عديدة شنها الأمراء ضد البابوات الذين كانوا يملكون مناطق شاسعة وتخضع لهم قوات عسكرية كبيرة يخوضون بها حروبهم ضد الملوك ويهددون سلطتهم بالفعل. وقد فرض الملوك على البابوات التَّراجع عن مواقفهم ومطالبتهم بالوصاية السِّياسيّة، من خلال معارك حربية كبدت الآخرين هزائم حقيقيّة وأجبرتهم على توقيع اتفاقيات رسمية تحدد دور الكنيسة وتعترف بأسبقية دور الدَّولة. وكان التنازل الكبير الذي قدمته الدَّولة للكنيسة هو الإبقاء على بقعة صغيرة من الأرض تحفظ للبابا رمزياً سيادته حتى لا يكون تابعاً للملك أو للسُّلطة السِّياسيّة، وهو ما جسدته دولة الفاتيكان في روما. وفي إثر هذه الاتفاقات اعترف البابوات بسيادة الدَّولة ومن وراء ذلك بالضَّرورة استقلال الدَّولة عن الدِّين، أي في الواقع وببساطة عدم تدخل البابوات في مسائل تعيين السلطة العمومية وإضفاء الشرعية عليها. لكن استقلال الدَّولة عن الدِّين قد أدى أيضاً إلى انعتاق

الشرائع والقوانين المطبقة داخل الدَّولة ومن قبلها عن الشرائع والقوانين الدينية في تعزيز استقلال السلطة السِّياسيّة وسيادة الدَّولة الزمنية .

هذه هي الجدلية التي أدت إلى نشوء العلمانيّة أي الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، في إطار تنامي فكرة الحُريَّة الشَّخصيَّة وموازاتها. وهي الجدلية التي ستعمل من دون شك على تطور الدَّولة الحديثة، التي ستتبنى الدَّعوة الدينية ذاتها في خلاص الإنسان وإخراجه من مأساة انعدام السَّيطرة على واقعه وأوضاعه وخضوعه لشروط حياة مأساوية مادياً ونفسياً، لكن تجسيدها من خلال سياسات عملية تهدف إلى تحسين شروط تفكير النَّاس وتكوينهم وتربيتهم العلميّة والأخلاقيّة وبالتالي إنقاذهم على الأرض تاركة مسألة المصير الأخروي لإيمان كل فرد وجهوده الخاصّة واختياراته الذاتيَّة. وهذا هو الجانب الوحيد الذي رفضت الدَّولة الحديثة أن تنغمس فيه من بين الجوانب المُختلفة السِّياسيّة والاقتصاديَّة والاجتماعية والتربوية والنفسية التي كانت الكنيسة تحتكر الحق الأول في الحديث والعمل فيها. ولم يكن لهذه الجدلية مكان ولا فرصة للوجود في نموذج الدَّولة البيزنطية المسيحيَّة ولا في نموذج الدَّولة الإسلاميّة. ذلك أن ما احتاج الملوك الأوروبيّون إلى قرون لانتزاعه بالقُوَّة، أعني السيادة، قد حققته الإمبراطوريات الكلاسيكيَّة المركزيّة بحرب واحدة طاحنة، وأحياناً لمجرد استمرار الدَّولة والإدارة المركزيّتين وتفوقهما المادي والاستراتيجيّ على أي قُوَّة دينيّة منظّمة. وكان خصي هذه السلطة الدينية وتفريغ الإيمان من محتواه الضميري العميق وتحويله إلى مسألة مسايرة اجتماعيَّة نتيجة لذلك السبب في قتل هذه الجدلية بتدمير القطب الإيماني الذي يشكل نقيض الدَّولة والسلطة السِّياسيّة المعتمدة أساساً على وسائل مادية وعقلية فحسب .

• كيف تفسرون إذن نُشوء حركات دينيّة في الإسلام تتّبع طريق التَّمرد على الخلافة نفسها مثل حركة بابك الخرمي وحركة القرامطة؟

** تتبع هذه الحركات جدليَّة أُخرى غير جدليَّة العلاقة بين الدِّين والدَّولة. إنها جدليَّة الصِّراع بين الطَّبقات أو بين الجماعات على الموارد الماديَّة أو السِّياسيّة أو الثقافيّة. وفي هذا الصراع يمكن للجماعات المهمَّشة في الماضي والحاضر معاً استخدام الدِّين كمصدر للشرعية تماماً كما يمكن أن تستخدمه، بتأويل مُختلف، الفئات الحاكمة. وكان هناك ميل كبير في التاريخ الإسلاميّ إلى توظيف التأويلات الباطنية للدين في النزاع السِّياسيّ ضد الإمبراطوريَّة لكن لم يكن جوهر هذه الصراعات لا فصل الدِّين عن الدَّولة ولا ربط الدِّين بالدَّولة. إن الموضوع يتعلق بتوظيف الدِّين واستخدامه الاجتماعيّ .

*ألم تكن حركة توماس منتزر من النوع ذاته؟

**هذه أيضاً قضيَّة أُخرى، وإن كانت لا تنفصل عن الحركات الأولى. فقد جرت هذه الحركة في ظروف عقائديَّة مُختلفة تماماً، كانت السَّيطرة الأيديولوجية لا تزال للدين فيها. ولذلك كان الصراع الاجتماعيّ في العمق يجري في إطار دينيّ حقيقيّ، أي يرتبط بمطالب رئيسيَّة وأساسيّة، هي إعادة النَّظر في سُلطة الكنيسة وتأويلاتها للنصوص وسياستها العامة. لقد كانت ثورة ضد الكنيسة وليس ضد الدَّولة. وكان الطابع الديني والغايات الدينية فيه حقيقيّة ومسيطرة. لذلك كانت النَّتيجة هي ما سمي بالإصلاح الديني أو فرص تأويل جديد ومُختلف للدين هدفه تقليص سُلطة الكنيسة والهيمنة الكهنوتية المرتبطة بها. وليس الحال كذلك مع الحركات الإسلاميّة الراديكالية اليوم. فليس إصلاح الدِّين فيها، أو هناك تأويلات المحافظة التي تطرحها هذه الحركات هي رهان حقيقيّ في الصراع. إنها مجرد عملية إضفاء المشروعية على خطاب مضمونه الرئيسي هو الخروج على السلطة من قبل حركة اجتماعيَّة عقائديَّة غايتها تغيير السلطة والنِّظام السِّياسيّ القائم، وهذه أهداف معلنة. بمعنى آخر ليس الصراع مع سُلطة دينيّة أُخرى من أجل تغيير مفهومنا عن الدِّين، ينجم عنه تغيير في العلاقات الاجتماعية لصالح فئات معينة من السكان،

ولكنه صراع مع سُلطة سياسيّة هدفه تغيير طريقة الحكم وشكل توزيع السلطة ينجم عنه بالضّرورة إعادة نظر في بعض التفسيرات الدينية، أو بالأحرى انتقاء لبعض النصوص والآيات وتأويلها بما يضفي مشروعية على مقاومة السلطة السّياسيّة. لذلك بقدر ما كانت حركة الإصلاح الديني دينيّة وأنجبت حركة دينيّة قوية هامة، كانت حركة الاحتجاج الإسلاميّ السّياسيّ المعاصرة سياسيّة وأنجبت حركات ونظماً أو حكومات إسلاميّة في بعض البلاد وحروباً أهلية في بلاد أخرى من دون أي ثورة فكريّة أو اجتماعيَّة .

•هل يمكن تطبيق هذا التحليل على ثورات الفلاحين في القرون الوسطى أيضاً؟

** هذا يتوقف على أي ثورات فلاحية نتحدث. فبالتأكيد كل تأويل جديد للدين ناجم عن حركة اجتماعيَّة، وهو يعكس بالضّرورة مصالح جماعات ثائرة أو صاعدة، لكن ليس من الضروريّ أن تقود جميع الصراعات الاجتماعية إلى ثورة فكريّة أو دينيّة. ولا شك أن هناك علاقة عميقة بين الإصلاح البروتستانتي وثورات الفلاحين ضد الإقطاع، وبالتالي ضد الكنيسة التي كانت الإقطاعي الأول في أوروبا القرون الوسطى. لكن هذا الصراع والإصلاح الذي نجم عنه لم يكن ضد الدِّين ولكن بالعكس معه، وإنما كان ضد الكنيسة بوصفها مؤسسة ذات سُلطة ومصالح دنيوية تابعة للفئات المسيطرة عليها. وليست العلمانيّة، أو فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية من إنتاج حركة الإصلاح الديني أي البروتستانتية، وإن كان لهذه الحركة دور غير مباشر وغير مقصود في دعم العلمانيّة بما وجهته من ضربات قوية للكنيسة زعزعت أسس استقرارها وسلطتها المادية .

أما في التاريخ السّياسيّ للإسلام فلم يحصل شيء من مثل هذا الإصلاح الديني. فقد اتخذ الصراع منذ البداية تقريباً شكل النزاع بين المذاهب الثلاثة: السنية والشيعية والخارجيّة على السلطة. واستخدم الدِّين والتأويلات

الدينية المحدودة بمسألة الخلافة والإمامة لإضفاء الشرعية على مشاريع السلطة المختلفة. لم تناقش علاقة الدَّولة بالدِّين ولا طرح موضوع هذه العلاقة بشكل علميّ من خلال صراع فلاحين محرومين ضد كنيسة إقطاعية يتحقق عبر تأويل جديد للعقيدة. لقد كان صراعاً بين وجهات نظر مُختلفة في الشرعية، أعني شرعية الخلافة لا في أسس العقيدة الدينية. ولم يجر استلام الشيعة للسُلطة في العهد الفاطمي إلى تغيير في علاقة الدِّين بالدَّولة لا بصورة مُباشرة ومقصودة ولا بصورة غير مُباشرة بل بالعكس زاد الطابع الأيديولوجي والدعائي الديني للدولة .

*يعني تغيُّر مدلول الدَّولة فقط وليس جوهرها؟

** يعني أن حركة الصِّراع بين المذاهب الدينية السِّياسيّة في التاريخ الإسلاميّ لم تعمل على إعادة النَّظر في العلاقة بين السلطة الدينية من جهة والسلطة الزَّمنيَّة ولم تُغير من طبيعة العلاقة القائمة بين الدِّين والدَّولة. ولم تعد بناء مفهوم السّلطنة ولا ألغت تقسيم الصلاحيَّات الذي يعتمد عليه هذا النموذج بحيثُ يختص الفقهاء ورجال الدِّين بضمان شؤون العبادة وبناء الأحكام الشرعيَّة أو الفقه، بينما يختص الأمراء بقضايا الإدارة والحرب والأمن والحسبة .

*هل أفهمُ من كلامكَ أنَّ الاختلاف بين المسيحيَّة والإسلام لا يرجع إلى اختلاف جوهريّ في العقائد ولكنْ إلى وضع تاريخ محدد؟

**بالضبط. إن نشوء العلمانيّة وعدم نشوئها لا يعود إلى اختلاف في جوهر العقائد ولكن إلى الحيثيات والشُّروط التاريخيّة التي عاشتها المُجتمعات الأوروبيّة والإسلاميّة. فظروف ولادة الدَّولة في حضن الإسلام وجدلية الصراع الاجتماعيّ في تاريخ العالم الإسلاميّ ما كانا لينتجا هذا الصدام الاستثنائي بين سُلطة صاحب الكنيسة وسُلطة صاحب السلطة. لقد كان الصدام داخل المُجتمعات الإسلاميّة بين أصحاب مشاريع مُختلفة للسُلطة الواحدة نفسها، أي سُلطة الخلافة الصوريَّة أو الدَّولة القيصريَّة التي تتغطى بالشرعيَّة الدينية. إن

جوهر ما يدعو إليه كل من الدينين واحد ولكن الاختلاف ناشئ من الشُّروط التاريخيّة الخاصّة التي تحقق فيها انتصار الحركة الدينية هنا وهناك وظُروف المجتمعات الذاتيَّة وخصوصياتها الثقافيّة والبيئية. وهذا يعني أن النص ليس هو الذي يخلق المجتمعات وصيغ تنظيمها وليس هو الذي يصنع التاريخ. إن التاريخ هو الذي يعيد تأويل هذا النص أو يدفع المجتمعات لتأويله حسب حاجاتها وظروفها الخاصّة. باختصار إن النَّاس هم الذين يصنعون التاريخ من خلال تأويلهم الدَّائم والمستمر للنصوص. وكل قراءة هي تأويل .

• إذن، كيف تُفسِّرون الدَّعوة الرَّاهنة إلى إقامة الدَّولة الإسلاميّة أو الدَّولة الدينية؟

**لا تعكس الحركات الإسلاميّة المُعاصرة التي تطالب بإقامة الدَّولة الإسلاميّة التَّقليد الكبير الذي ساد خلال الحقب التاريخيّة المُختلفة للمُجتمعات الإسلاميّة الكلاسيكيَّة. فهذا التقليد أقربُ من أي تقليد دينيّ آخر لصيغة تقسيم السلطة بشكل واضح ودقيق بين الفقهاء والعُلماء من جهة وبين الأُمراء من جهة ثانية، بحيثُ لا يتعدى أحد على صلاحيات واختصاصات الآخر. وهذا هو جوهر الفكرة العلمانيّة مع فارق يتعلق بطريقة نظر الدَّولة للقوانين والشَّرائع المُطبَّقة. وتشكّل الحركات الإسلاميّة إذن قطيعة مع هذا التقليد. فلم يحصل في أي حقبة أن طالب رجال الدِّين كما هو الحال اليوم في إيران، النموذج الأبرز للدولة الإسلاميّة المُعاصرة، بالحكم أو حاولوا انتزاعه من السلاطين. لقد كانوا يطالبون السلاطين بالعدل وتطبيق الشريعة ويعتقدون أن دورهم السِّياسيّ الرئيسي هو تقديم النصح والنصيحة. وبعضهم كان يدعم الانتفاضات الشَّعبيَّة ضد الحكام الظالمين. لكن لم يفكر أحد من العلماء المسلمين بإقامة دولة إسلاميّة، بمعنى دولة دينيّة محكومة من قبل رجال دين ومناكرة لمشروعية السلطة الزمنية أو سُلطة الأمراء سواء أكانوا عسكريين أو وارثين. وفكرة الدَّولة الإسلاميّة المُعاصرة أقرب في جوهرها من مفهوم الدَّولة

العقلانيّة الشرعية أو الاشتراكيّة من مفهوم الدَّولة السلطانية التي سادت عبر التاريخ الإسلاميّ الطويل .

*لدى الشيعة والسنة معاً؟

**طبعاً يختلف التاريخ السِّياسيّ في الإسلام عند الجماعات السنية والشيعية والخارجيّة. مفهوم الإمام يعكس الترابط العميق بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. فالإمام هو الأمير والمرجع الديني معاً. لكن تطور الشيعة منذ إعلان اختفاء الإمام قارب تطور السنة. إذ بغيبة الإمام انفصل صاحب الدَّولة عن صاحب الرِّسالة. وقد ابتعد علماء الشيعة عن العمل السِّياسيّ خلال كل التاريخ الوسيط لأنهم اعتبروا أن كل من يأخذ السلطة في غياب الإمام مغتصب لها. وبقي الحال كذلك حتى مجيء الخميني الذي أحدث ثورة في الفكر السِّياسيّ الشيعي عندما طور نظريَّة تمثيل الإمام أثناء غيابه من قبل الفقيه. وهكذا صار من الممكن لعلماء الدِّين المطالبة بمواقع وممارسة سياسيّين بوصفهم نواب الإمام الغائب. كما صار من الممكن تصور دولة محكومة من الفقهاء لأول مرة في تاريخ المسلمين. إذ حتى في الحقبة الصفوية التي شهدت تشييع إيران، لم يكن رجال الدِّين الشيعة هم أصحاب الحكم أو الممسكين بالسلطة. وقد التقت هذه الأفكار الشيعية الحديثة التي وجهت التَّفكير الإسلاميّ في اتجاه بناء دولة إسلاميّة وثورة إسلاميّة مع الأفكار السنية الحديثة أيضاً عند بعض الحركات السِّياسيّة الإسلاميّة التي نشأت بعد انهيار الخلافة العثمانية وكتعويض عنها. وصار مفهوم الدَّولة الإسلاميّة القائم على تطبيق الشريعة هو القاسم المشترك وقاعدة التقارب بين مواقف السنة والشيعة في العصر الرَّاهن. ولذلك لم يعد هناك شعور قوي بأن هناك فرقاً كبيراً بين المذهبين، على الأقل في مسالة السلطة السِّياسيّة والدِّين .

* هل يفهم من كلامكم أن النّظرة إلى علاقة الدّولة والدِّين أصبحت واحدة لدى رجال مثل محمد إقبال وحسن الترابي وروح الله الخميني، وأن نموذج الدَّولة الإسلاميّة واحد عندهم؟

**إقبال لا ينتمي إلى المناخ ذاته ولا إلى النّزعة ذاتها. هو جزء من الحركة الإصلاحية والتجديدية في الإسلام الحديث الذي نشأ في مواجهة الفقهاء المحافظين والمتحجرين من جهة، وكاستعداد للحد من السَّيطرة الغربيّة الزاحفة والإقتداء بنموذج المدينة الغربيّة في الوقت نفسه. وبالمقابل حسن الترابي والخميني يتفقان كثيراً في مفهوم إقامة دولة إسلاميّة تكون الشريعة دستورها. لكن بالرغم من النزوع المشترك لجميع الحركات الإسلاميّة لتمثل الدَّولة الإسلاميّة كتجسيد لنموذج الدَّولة المحمدية الأول، تبقى هناك فروق قوية عند التطبيق. فالنِّظام الذي أقامه الترابي في السودان يختلف كثيراً عن الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية التي أقامها الخميني، والتي احتفظت إلى حد كبير بالبنيات الرئيسيَّة للجمهورية الكلاسيكيَّة. وبينما يسيطر على الجمهورية الإسلاميّة رجال دين تقليديّون، تخضع السلطة في السودان لحكم بيروقراطي عسكري يدعمه حزب إسلاميّ عقائدي لا يستند على رجال الدِّين إنما هناك اشتراك في التوجه والأفكار الكبرى والتوجه العام .

*أليست جميعُ الدُّول الإسلاميّة دول دينيّة - على الأقلّ ظاهريّاً-طالما أنها تقول في دساتيرها إنها إسلاميّة وهي تمارس الوصاية على الفرد باسم الدِّين أو التّقاليد الدينية؟

**بالرغم من أن مُعظم الدول الإسلاميّة والعربية تقول في دساتيرها أنها إسلاميّة أو أن الدِّين الإسلامي المصدر الرئيسي للتشريع ، إلا أن الواقع غير ذلك تماماً. والجمهور نفسه لا يعتقد أنها كذلك. بدليل أنه يتهمها أحياناً بالكفر أو على الأقل بأنها دولة تابعة وأجنبية. ويثور قسم كبير من الرأي العام الإسلاموي عليها لأنه يجد فيها التجسيد الفاضح للدولة الديكتاتورية،

التي تسيطر عليها نخب هي أقرب إلى المافيا منها إلى نخبة اجتماعيَّة برجوازية أو إقطاعية أو شعبية. أما تضمين الدستور بعض المرجعية إلى الدين فهو يهدف إلى إضفاء شيء من الشرعيَّة السِّياسيّة على الدَّولة والقوانين الجديدة المستلهمة تلقائياً من المنظومات الغربيّة الحديثة، الفرنسيّة و السويسريَّة، مع إفراغ هذه المنظومات من مضامينها التحررية. والنص على إسلاميّة رئيس الدَّولة كما هو الحال في العديد من الدول العربية يهدف إلى طمأنة الرأي العامّ المُسلم الذي عانى كثيراً في الحقبة الاستعماريّة من إرادة إنكار هويته ودينه من قبل بناة الدَّولة الحديثة عنده، أي المستعمرين. ومن الصَّعب أن نقول مثلاً إن مثل هذا النص في الدستور السوريّ والمصريّ يعكس رغبة حزب البعث السُّوري أو الحزب الوطنيّ الحاكم في مصر في تطبيق الشَّريعة الإسلاميّة فعلاً. إن الدول العربية الحديثة هي دول عصريَّة مثلها مثل الدُّول القائمة في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينيَّة. لكن ضعف لحمتها المواطنية يجعلها تستمرّ في الاعتماد جزئيًّا على الدِّين للاحتفاظ بحد أدنى من التواصل، أو هكذا تعتقد، مع المجتمع الذي يخرج كثيراً من اعتقاداته الدينية. لكن في الواقع إن مُعظم هذه الدُّول تبحثُ عن مصادر الشرعيَّة في تحقيق إنجازات ماديَّة وخدمات اجتماعيَّة حديثة للمُواطنين وتقريب أنماط حياتهم من نمط الحياة السَّائد في البلاد الصناعيَّة المتقدمة .

***لكنها تُعلِن عن نفسها أنها إسلاميّة..؟**

**قليلاً ما يحصل ذلك، وإذا حصل، فلا قيمة كبيرة لهذا الإعلان. وهو في حالة وجوده انعكاس لروح الانتهازيَّة التي تميز النُّخب الحاكمة لا غير لأن الأيديولوجيا الإسلامويَّة هي التي تُسيطر اليوم على الرَّأي العام. لكن لم يكن الحال كذلك في الخمسينيات عندما كان الجمهور قوميَّ التوجه، وكانت أغلبيته تُؤمن بالفعل بصلاح العقيدة القوميَّة وبالشعارات التي رفعتها. وكان جوهر البرنامج القوميّ في ذلك الوقت تحديث الدَّولة والمؤسَّسات وتجاوز المفاهيم والتَّصوُّرات التقليديّة الدينية وغير الدينية. وكانت النُّخب السِّياسيّة على رأس

هذا التوجه بيسارييها وليبرالييها. ولم يتراجع الولاء لهذه العقيدة عند النُّخب وعند الرأي العام إلا منذ ثلاثة عقود بعد أن ظهرت النتائج الهزيلة لسياسات النُّظم والإدارات القوميَّة، أي بعد أن ظهر فساد النظم القوميَّة للعيان وعجزها عن تحقيق أي هدف من الأهداف الاجتماعية التي ضمنت لها ولاء النَّاس. فقد كان الجمهور العربي الواسع ولا يزال يحلم بتحقيق شروط حياة قريبة من تلك التي حققتها المجتمعات الصناعية ويريد العودة إلى نظام القبيلة والطائفة والملة التقليديّة. وكان ولا يزال يطمع إلى تحقيق التَّقدُّم التقني والصناعي ويُفكر من منظور الليبراليَّة أو الدِّيمقراطيّة أو الاشتراكيّة أو الجمهوريَّة أو القوميَّة أو الشّيوعيَّة، وكلها مفاهيم حديثة تماماً ولا علاقة لها بالدِّين ولا بالإسلام. ولم تظهر المجتمعات العربية الشك في هذه المفاهيم والعقائد الحديثة إلا عندما عاينت نوعية الحداثة التي نشأت عنها، أعني حداثة التمييز شبه العُنصريّ والقهر والقمع والظلم والاحتكار والاحتقار وتدمير إنسانيّة الإنسان، لا حداثة الحرية والمساواة والعدالة والتضامن الاجتماعيّ والكرامة الفرديَّة. فالذي قضى على صدقية العقائد الحداثية ليس الدِّين ولا تمسك النَّاس بالقيم الدينية ولكن خيانة النخب الحديثة نفسها للحداثة واستخدامها لقيمها وشعاراتها كغطاء لتحقيق مصالح شخصيَّة محضة وتنكرها لمسؤولياتها الاجتماعية والتزاماتها الوطنيّة .

وفي اعتقادي أن هذا النزوع الاجتماعيّ للتمتع بالقيم الحديثة لم يتغير كثيراً بالرغم من كل المظاهر الخادعة. فمهما كانت الأفكار والشعارات المعلنة، يبقى في نظري السَّعي من أجل الحرية والمساواة والعدالة والكرامة الذاتيَّة هو محرك المجتمعات الحديثة جميعاً، بصرف النَّظر عن دينها وأصلها وتاريخها. فجميعنا نعيش في التاريخ ذاته، ونحلم بالسَّيطرة على جزء من موارده وبأن نتعامل ونعامل على أساس المبادئ الحضاريّة التي أبدعها. هناك صراع على الوسائل التي تمكن من تحقيق قيم الحداثة. وهناك اختلاف في وجهات النَّظر حول سبل

الوصول إليها، بالتّحالف مع الغرب مثلاً وتمثل ثقافته وعلمه وأخلاقه أو بالصراع معه والاستقلال الفكريّ والرُّوحيّ والنفسي الكامل عنه. كان العرب يؤمنون منذ خمسين عاماً مثلاً بأن الاستقلال والدِّيمقراطيّة وتحديث الإدارة والقوانين والتصنيع والثّورة الزراعية وسائل كفيلة بتحقيق هذه الغايات. أما اليوم فقد بدأت الشكوك تساورهم كما تساور في الواقع غيرهم من الشّعوب الضعيفة في جدوى ذلك وقدرته على إيصال المجتمعات إلى السّعادة. البعض يغطي على شكوكه بالحداثة بالعودة إلى الدِّين وقيمه الثابتة، والبعض يغطي عليها بالهرب إلى الأمام والانخراط بشكل أكبر في الاستهلاك، والقسم الثالث ينحو، أحياناً باسم العلمانيّة والحداثة والعصرنة، نحو العدمية والتحلل من كل مسؤوليات جماعيّة. كل هذه الاتجاهات تعكس رد فعل على أزمة الحداثة التي أطلقت عليها في كتابي المحنة العربية الحداثة الرثة لأميزها عن الحداثة الأصيلة المنتجة لقيم الحرية والعدالة والمساواة والدّولة القانونيَّة. الحداثة الرثة تنتج بالضَّرورة ردود فعل رثة، على الأقل حتى تنضج المعارضة وتتوضع رؤيتها للواقع والمستقبل والمعارضة الدينية ليست في نظري اليوم لا دينيّة ولا معارضة ولكن رد فعل واعتراض وضياع ويأس وقنوط في الوقت نفسه. إنها تفريغ للدين من مضمونه الرُّوحيّ والطوعي وتجريد للسياسة من محتواها العقلي والتجريبي .

لكن حتى في الخطاب القوميَّ، ألا تجدون أن هناك خلطاً بين مفهوم الأُمة ومفهوم الدِّين أو الإسلام؟ إن مرجعية جميع المفكرين القوميَّين دينيّة، ومثلهم العليا مجسدة في خلفاء أو رجال سياسة مسلمين تاريخيّين، عدا عن أن رئيس الدَّولة في الدول العربية ينبغي أن يكون مسلماً. باختصار لم يتمكن الخطاب القوميّ أن يفصل بين الدِّين والسِّياسة؟

**في هذه الافتراضات خلط كبير في موضوع القوميَّة والخطاب القوميَّ. فليس صحيحاً أن هذا الخطاب دينيّ في توجهه ومضمونه .

* لا أقول دينيّاً، ولكنه خطاب تتماهى وحداته النّظريّة ومفاهيمه، في بنيته، مع الخطاب الديني ..

**أو ممتزج بالدِّين. فكرة نقد الخطاب القوميّ على أساس عجزه عن الفصل بين الديني والزمني فكرة أبدعها بعض الباحثين الغربيّين في الأصل الذين كانوا معادين للقوميَّة العربية، وأرادوا تشويه صورتها فقالوا إن العرب لا يزالون يعيشون في الماضي ويطمحون إلى إعادة بناء إمبراطوريتهم الدينية باسم العروبة. والمقصود الإشارة إلى الطابع الرجعي والمتخلف والمخالف للعصر لهذه القوميَّة .

وكل هذا هراء لا قيمة له من الناحية العملية، لقد نشأت الحركة القوميَّة في البلاد العربية، تماماً كما نشأت في كل البلاد النامية التي كانت تحت السَّيطرة الاستعماريّة في سياق إرادة التَّحديث وتمثل القيم العصرية وتحقيق شروط نهضة اقتصاديَّة وسياسيّة واجتماعيَّة وثقافيّة، ولم تنشأ كرد فعل على الحداثة. وقد كان المحرك لها في كل البلاد العربية وغير العربية إرادة الارتقاء بالنظم الاجتماعية إلى مستوى الدول الأوروبيّة والامتثال بها. وكان محور هذه الحركات منذ بداية القرن العشرين الصراع من أجل الدستور والحريات العامة والتنمية الوطنيّة. لقد كانت الحركة القوميَّة في العالم كله قُوَّة تحديثية، سواء في ما تعلق منها بالكفاح ضد الاستعمار ونظامه العُنصريّ أو بتحديث شروط الحياة داخل المجتمعات المحلية .

وفي العالم العربي، كانت القوميَّة هي التي صاغتْ شعار الدِّين للَّه والوطن للجميع . وهو شعار العلمانيّة الحقيقيّة لأنَّه يعني المساواة بين جميع الأفراد بصرف النَّظر عن عقيدتهم الدينية، أو بالأحرى استبعاد الدِّين من معايير تعامُل السلطة العُموميَّة مع المواطنين وتقرير مبدأ تكافؤ الفرص فيما بينهم .

ومن أجل ذلك اصطدمت الحركات القوميَّة في الخمسينيَّات والستينيَّات بالحركات الإسلاميّة التي كانت تنظر إلى القوميَّة على أنها عقيدة أجنبية ومستوردة مثلها مثل الشّيوعيَّة والاشتراكيّة. ولم تكن العقائديات القوميَّة ولا برامجها ذات مصادر دينيّة أو غايات عباديَّة. لقد كانت عند ساطع الحصري أو قسطنطين زريق أو ميشيل عفلق أو سعد زغلول أو غيرهم عقائد علمانيّة ومُستمدة من تُراث الإنسانيّة الحديث. ولا يُغير من هذه الحقيقة موقف كل واحد منهم في الإسلام واعتباره جزءاً أساسياً من تُراث القوميَّة. فهذا من قبيل إلحاق التُّراث الماضيّ بحركة مُعاصرة، والاستفادة من الشرعية التي ينطوي عليها هذا التُّراث الماضي الديني في سبيل التأسيس للجديد أو لدعم مواقعه في أوساط الجمهور. وإنكار أن الإسلام جزء أساسيّ من التُّراث العربي والعالميّ، أو إنكار أثر الإسلام في حياة المجتمعات العربية، بل في تعبئة الشّعوب ضد المحتلين ومن أجل الارتقاء بشروط الحياة الاجتماعية، عدا عما ينطوي عليه من أخطاء علميّة ومنافاة للواقع، لا يعكس موقفاً أفضل من الناحية السِّياسيّة، ولكنه يشير بالعكس إلى سيطرة نزعة استلابية وتغريبية سطحية وسخيفة على أصحاب هذا الرأي في الوقت نفسه .

أما بالنسبة إلى الفلسفة القوميَّة العربية، فقد كادت تخلو تماماً، بعكس ما نقول، من الصبغة الدينية على يد كبار مفكريّها، وفي مقدمهم ساطع الحصري، الذي لم يحتفظ بعوامل أخرى لتحديد مرتكزات القوميَّة العربية غير اللغة والثّقافة والتاريخ، وأنكر أن يكون للدين موقع في بناء المواطنية العربية. وقد أعطت القوميَّة العربية، ولا تزال، آثار ذلك باقية حتى اليوم للانتماء إلى القوميَّة الأسبقية على الولاءات الدينية والطَّائفيّة. وبعكس ما يشيعه بعض الناقدين السطحيين للقوميَّة، وهي تستحق النقد لكن على مستويات أخرى، لم يكن إخفاق الحركة القوميَّة، في العالم العربي والعالم أجمع، نتيجة فقدانها الطابع العلمانيّ أو لخلطها بين الديني والزمني وقبولها بأن يكون رئيس الدَّولة

العربية مسلماً، ولكن كما ذكرت بسبب خيانة النخب القوميَّة الحديثة و الحداثية، خاصّة تلك المنتمية لأفكار الاشتراكيّة والقوميَّة للشعارات التي رفعتها، أي للقيم القوميَّة والاشتراكيّة، وقبولها بتحويل الموارد العامة للدَّولة والمجتمع إلى رساميل خاصّة وشخصيَّة، واحتكارها السلطة والإعلام والتَّصرُّف كما لو كانتْ ذات وصاية دينيّة إلهيَّة على الفرد والمجتمع معاً .

وأنا أعتقد بعكس المفكرين القوميِّين وأكثر منهم على كل حال، أنَّ الإسلام بقي يلعبُ دوراً مؤثِّراً، ولا يزال، في تكوين الشُّعور القوميّ والوطنيّ في البلاد العربية، وهذا لا يضيره ولا يضير المشاعر القوميَّة والوطنيّة. فهو يمثل عنصراً من عناصر الاستقلال عن الغرب المسيطر ومصدراً للتَّعبئة النَّفسيَّة والفكريّة ضد مخاطر الاستلاب والعدميَّة القوميَّة .

إذن، كيف تُفسِّر أَسْلَمَةَ ميشيل عفلق، إذا لم يكن هناك شعور بأنَّ القوميَّة العربية تعني الإسلام أو تفترض التماهي معه؟ ألا تعتقد أنَّه كان يشعر بأن عروبته ستظل ناقصة ما لم يعمدها بتدين خاصّ ومميز هو الإسلام، على الرغم من مزاعمه العلمانيّة المعلنة؟

تغيير الفرد لدينه ليس بالضَّرورة عملاً سياسياً ولكنه يمكن أن يكون ثمرة حساسيَّة فردية خاصّة، لذلك لا يمكن اعتماده لتقرير استنتاجات عامة ولا يستطيع أحد أن يحكم عليه من الخارج. لا بد من معرفة الشَّخص عن قرب وفهم معاناته الخاصّة التي ربما كانت في هذه الحالة بالفعل مرتبطة بتصوُّره لموقعه السِّياسيّ في تاريخ أمته ولعلاقته معها. لكنْ لا ينبغي أن ننسى أنَّه في النِّهاية شخص. وهذا يعني أنه لا ينبغي الخلط بين مصير حركة سياسيّة والتجربة الشَّخصيَّة لأحد ممثليها، حتى لو كان كبيراً .

ألكن للإسلام عفلق دلالة مميزة على هذا الصَّعيد، ثم إنك قد أشرت من قبل إليه وإلى نظائره كأمثلة نموذجية للمفكر القوميّ العلمانيّ؟

**لا، ليس لها دلالة عامة. نستطيع أن نذكر عشرات القادة القوميِّين العرب المسيحيين الذين احتفظوا بدينهم وكان لهم تأثير كبير على مُواطنيهم المُسلمين وغير المسلمين مثل قسطنطين زريق وجورج حبش ونايف حواتمة وغيرهم. ينبغي أن نفصل بين التجربة الخاصّة والسَّيرورة العامة لكلِّ حركة. ويجب أن نؤمن أن لكل شخص، بصرف النَّظر عن التزاماته السِّياسيّة، حياة شعوريَّة وعاطفيَّة وضمير ووعي ونقاط ضعف نفسيٍّ ونقاط قُوَّة. وأنْ نحترم هذه التَّجربة الخاصّة والمشاعر التي ألهمتها. وإذا سألتني عن دلالتها الخاصّة فهي تعني في نظري عكس ما تريد أن تستنتج منها تماماً. إن ميشيل عفلق لا يكشف بتحوله نحو الإسلام الجوهر الديني للحركة القوميَّة العربية. ولكنَّه يمثِّل نوعاً من الاعتذار عن فشل القوميَّة العربية أو التعويض عنها. إن عفلق الذي شعر في نهاية أيامه أنه لم ينجح في خدمة العالم العربي والتواصل معه عن طريق القوميَّة، أراد أن يؤكد هذا التَّواصل والانتماء والتماهي عن طريق الانخراط في دين العرب الأغلبي والتَّحول إلى واحد من الشَّعب الواسع الذي قضى حياته في الالتزام بقضاياه والتَّفكير بمصيره. لقد أراد أن يتوحَّد معه دينيّاً بعد أنْ فشل في التَّوحُّد معه قوميّاً. وهو نفس المنطق الذي قاد العديد من اليساريين الماركسيّين السَّبَّاقين إلى الالتحاق بالحركات الإسلاميّة للبقاء في خدمة ما يعتقدون أنه قضيَّتهم الأساسيّة، أعني القضيَّة الشَّعبيَّة، وهو منطق الشعبوية .

*مثال آخر، ساطع الحصري. لقد اتَّهم الجواهري بالشّعوبيَّة وبأنه غير عربيّ و.. و.. كيف نفسر أنَّ هؤلاء كان لديهم نزوع مُطلق نحو التماهي بين الإسلام السنِّي حصراً والعُروبة؟

**لا أعتقد أن الحصري قال عن الجواهري أنَّه شعوبيّ، وإذا افترضنا أنه قال، أين التماهي بين الإسلام السنِّي والعُروبة في ذلك؟ ربما كان الحصري كما ذكرت أكثر من كرَّس قلمه بين المفكرين القوميِّين لتأكيد استقلاليَّة العروبة

عن الدِّين وعن الإسلام بشكل خاصّ. يبدو لي أنك لم تطَّلع على كتابات هذا المفكر قبل أنْ تحكم عليها .

•أنا قرأت مُعظم كتبه وأعددت بحثاً حوله في هذا الشأن ولكني مع ذلك لم أجد تفسيراً لمثل هذه المفارقة؟

** لا ،يبدو لي أنك لم تقرأه. وإذا كنتَ فعلتَ وخرجتَ منه بأنَّه يربط بين العروبة والإسلام السُّنِّي فقد قرأته قراءة ذاتيَّة جداً لا قراءة موضوعيَّة، قراءة تضفي فيها على النصِّ ما تريد له أن يقول لا ما يريد أن يقوله هو فعلاً. إذا كان هناك نموذج للمفكِّر القوميّ العلمانيّ كما نقول اليوم فهو من دون شك ساطع الحصري .

•حسناً إذن، كيف تفسِّر غياب منظومة مفاهيم ديموقراطيَّة في الخطاب القوميّ العربي. ولماذا لم ينتج الفكر القوميّ العربي خطاباً في الديموقراطية وحقوق الإنسان وخطاباً في الحداثة وإنما حاول أن يدمج الفرد إدماجاً كاملاً في الجماعة، جماعة الأُمة؟

**اسمح لي أيضاً أن أقول إنَّ هذه الافتراضات هي نوع من الاتِّهامات التي لا معنى لها. فهي افتراضات مبسَّطة وسريعة. الخطاب القوميّ لم يدمج الإسلام بالعروبة ولا الفرد بالجماعة. لقد كان دعوة لإقامة دولة مستقلة وسيادة مستقلَّة عن الدُّول الأجنبيَّة بالنسبة للقوميَّات القُطريّة، وموحّدة بالنسبة للقوميَّة العربيَّة. هناك اختلاف لا شك في مضمون هذه القوميَّة وفي الشِّعارات التي طرحتها، فبعضها أقرب إلى اليسار وبعضها بقي أكثر مُحافظة، بعضها استخدم الدِّين أكثر من الآخر، لكن في جميع الحالات لم تكن أهداف القوميَّة، عندنا وعند غيرنا، دينيّة. والقوميَّة ليستْ اختراعاً عربيّاً ولا إسلامياً وإنما هي نمط من التَّفكير السِّياسيّ الذي ورد على العالم كله من الغرب الذي كان سباقاً لبناء الدَّولة القوميَّة، ونشر فكرتها، بموازاة تقدم مشروع الحداثة السِّياسيّة وكجزء منه. وكانت فكرة توحيد الأراضي الناطقة بلغة واحدة أو الخاضعة لدولة

مركزيّة قوية قد انتشرت باسم القوميَّة في أوروبا قبل أن تنتقل إلى أي منطقة أخرى. هذا هو حال عملية التوحيد التي حصلت في أهم الدول الأوروبيّة: فرنسا وإيطاليا وألمانيا. وكان هدف الفكرة القوميَّة بالضبط تجاوز مفهوم الجماعة التقليديّة الدينية والقبلية نحو الأُمة أو إعادة تركيب الجماعة على أسس مدنيّة حديثة تعتمد القيم السِّياسيّة لا الرُّوحيّة ولا القرابية الدموية .

وفي العالم العربي ارتبط خطاب القوميَّة بحركتين لا علاقة للدين بهما، الأولى هي العداء للترك بسبب الاضطهاد الذي أنتجه حكمهم في الحقبة الأخيرة من تاريخ الدَّولة العثمانية على إثر تفسخها وتحولها إلى دولة شبه مستعمرة للمقاطعات العربية. وكانت وظيفة الفكرة العربية في ذلك الوقت تقديم أيديولوجيا جديدة تغطي سعي العرب أو النُّخبة العربية الحديثة بالأحرى للانفصال عن الترك الذين يشاركونهم في الدِّين. ولذلك كان من الطَّبيعيّ أن لا تضع الدِّين في جوهر تصورها لأسس الجماعة الجديدة التي تريد إنشاءها. ومن هنا ركزت على العروبة من حيثُ لغة وثقافة وتراث مدنيّ أي لا دينيّ أكثر ما ركزت على الدِّين .

أما الحركة الثانية التي تكمن وراء تطور الفكرة العربية القوميَّة فقد جاءت كرد فعل على الهيمنة الاستعماريّة والاحتلال الأوروبيّ الذي ورث في المقاطعات العربية النُّفوذ العثمانيّ. فقد خرج العرب من تحت سيطرة الدَّولة العثمانيَّة القهريَّة ليدخلوا تحت سُلطة الاحتلال الاستعماريّ الأوروبيّ. وهذا ما دفع القوميَّة العربية إلى الاتجاه بشكل أقوى نحو الراديكاليَّة كجميع القوميَّات المحبطة التي تواجه صعوبات كبيرة. وكانت القوميَّة تياراً من التَّيارات السِّياسيّة الحديثة العديدة التي تزامنت معها في النشأة وتجسدت في أحزاب سياسيّة ليبراليَّة وشيوعيَّة وقوميَّة قُطريّة. وكان مضمون هذه الحركات جميعاً القوميّة والليبراليَّة واليساريَّة إعادة إنتاج القيم والاختيارات الحديثة ذاتها التي تنتهجها المجتمعات الأوروبيّة. فقد ألهمتْ الفكرة القوميَّة سياسات بناء الدَّولة الحديثة

على أسس مدنيّة وشعبيّة لا سُلطانيَّة. وأمام تقدُّمها تلاشتْ دولة الخلافة نهائياً، الحقيقيّة منها والصُّوريَّة. ولم تَعُدْ إلا ذكرى من الماضي. وكان مُحور عمل الدَّولة القوميَّة الحديثة بناء المواطنية التي تجعل أساس التَّابعيَّة الولاء للدَّولة و ليس للدِّين أو المذهب. هذا هو جوهر كل حركة قوميَّة سواء في العالم العربي أو في آسيا أو في إفريقيا أو في كوردستان أو في تركيا وأي مكان آخر .

طبعاً لم تؤدِّ هذه الحركات القوميَّة لبناء نُظُم ديموقراطيَّة، لا في العالم العربي ولا في أي مكان آخر من العالم. ولم تُصبح الدِّيمقراطيّة نظاماً راسخاً وثابتاً في أوروبا إلا بعد الخروج من مناخ القوميَّة والتَّحوُّل أكثر باتجاه الليبراليَّة، بل وكردِّ فعل على القوميَّة التي ارتبطتْ بالحروب القاريَّة واتخذتْ في بعض الأحيان صفة النُّظُم الشُّموليَّة والتَّارِيَّة والفاشيَّة. فجوهر المطالب القوميَّة عادة ليس تحقيق الحُرِّيَّات الفرديَّة، خاصّة في البلاد المستعمرة سابقاً، ولكن تأكيد الاستقلال عن الدُّول الأجنبيَّة وتجاوز تناقضات وتمزُّقات الجماعات المفكَّكة لتكوين وحدة أو ما يشبه الوحدة الوطنيّة، وهو ما يسمُّونه بناء الأُمة أو البناء الوطنيّ في بعض التَّعابير وهو يعني بناء دولة مُستقلة وذات سيادة وتأكيد وحدة الجماعة المنتمية إليها. فغياب الفكرة الدِّيمقراطيّة أو الالتزامات الدِّيمقراطيّة العميقة في الخطاب القوميّ العربي ليس تهمة ولا سمة خصوصيَّة. فمن طبيعة الحركة القوميَّة أن تضع الجماعيّ فوق الفرديّ، بل أن تضحي بالفرديّ لصالح الفكرة الجمعيَّة .

*التَّورة الفرنسيّة ألم تنتج خطاباً ديموقراطياً؟

**نجم عن الثَّورة الفرنسيّة، فيما بعد إعلان حقوق المُواطن الشَّهير، في كل مرحلتها الأولى كانت هناك، أنظمة استبداديَّة ودمويَّة، قادت فرنسا مُباشرة نحو الإمبراطوريَّة النابليونيَّة والفتوحات الخارجيّة، أي الاستعمار. ولم تنشأ الدِّيمقراطيّة في فرنسا أيضاً إلا مع سيطرة التَّيارات الليبراليَّة داخل هذه الثَّورة التي كانت زاخرة بكل آفاق التَّطور الحديث القوميّ والدِّيمقراطيّ

والاجتماعيّ معاً. والواقع أننا نعيش اليوم في العالم الثّالث الدّيناميكية ذاتها، أي الانتقال من حقبة القوميَّة التي سيطرت على فكرة بناء الأُمة عندنا ووجهتها وجهة العناية ببناء الدَّولة القوميَّة والمركزيّة إلى حقبة الليبراليَّة التي تعنى أكثر ببناء المُجتمع وبفصل السُّلطات وتوسع دائرة حريات الأفراد. وكما حصل في الغرب، لم يفرض الخطاب الدّيمقراطيّ نفسه إلا بعد بروز إفلاس الخطاب القوميّ واستنفاده ديناميكيته وصدقيته. وهذا ما كانت فعلته النازية والفاشية بالفكرة القوميَّة في أوروبا مع المجازر الجماعيّة التي ارتبطت بها. وهو ما تفعله اليوم الأزمة العميقة الشَّاملة الاقتصاديَّة والاجتماعية والفكريّة والسّياسيّة والوطنيّة التي نجمت عن فساد الأنظمة القوميَّة في البلاد العربية والجنوبية عموماً. ففي الحالتين نشأة الدَّعوة الدّيمقراطيّة أو ترسخت نتيجة الشُّعور بأن السّياسات المستوحاة من الخطاب القوميّ التقليديّ قد قادت إلى طريق مسدود. وأنها لم تؤدّ إلى تحقيق الأهداف التي وضعتها لنفسها، لا في التحرير ولا في التَّنمية ولا في الاستقلال الحقيقيّ ولا في التَّضامن الداخليّ الوطنيّ.

وهذا يعني أننا لا ينبغي دائماً أن نفكر أننا من عجينة خاصّة مُختلفة عن العجينة التي نشأت عنها خلائق النَّاس الآخرين. فنحن لسنا مُختلفين عن البشر، ولا نعيش حركية تاريخيّة خاصّة بنا نحلق بها فوق النجوم. نحن مُجتمعات حديثة تعيش المشاكل والتحولات ذاتها التي تعرفها المُجتمعات الأُخرى التي تتشابه معنا في ظروف معيشتها وإنتاجها وموقعها السّياسيّ. وأنا أعتقد أننا داخلون اليوم في حقبة تحول ديموقراطيّ حتى لو أن بناء الدّيمقراطيّة نفسها ليست ديموقراطيَّة بالعمق إلا منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية. ومنذ خمسين عاماً فقط كانت تخضع في مُعظمها لنظم فاشية وتسيطر عليها ليبراليات مفككة وإلى حد كبير قمعية. وكانت الأحزاب الشّيوعيَّة ممنوعة في العديد منها، بينما تعامل المعارضة معاملة إقصائية. وهذا يعني أن الدّيمقراطيّة التي نعرفها حركة حديثة في العالم كله، بالرغم من أن فكرتها موجودة عند اليونان منذ

القدم. ينبغي أن نتوقف إذن عن الإمعان في الرؤية الذاتيَّة والتجريح الذَّاتي والاستهتار بالتاريخ والتساهل مع البحث العلميّ الموضوعيّ. يجب أن نساعد مُجتمعاتنا على بلورة الرؤية الصَّحيحة الموضوعيّة التي تسمح لها بأن تستفيد من تجربتها وتتجاوز أخطاءها وتسير في الاتجاه الصَّحيح، لا أن نسقط في موقف العدمية ونميل إلى الشماتة بالمجتمعات والتقليل من قيمة جهودها وتكبيلها باتهامات لا معنى لها وتحميلها مسؤوليات هي في الواقع مسؤوليات كل واحد منا. أعني يجب أن لا يقودنا الإخفاق إلى إخفاق آخر، وإنما أن يكون درساً لنا لربح رهانات الحقبة القادمة .

لا بد أن نواجه التاريخ بصراحة وبروح نقدية، ولا بد أن ندرس التجارب التاريخيّة التي نعيشها. إنما لا ينبغي للإخفاق في حقبة ما أو قضيَّة ما أن يعمي أبصارنا عن التطورات الفعليَّة التي تحصل من وراء هذا الإخفاق وبالرغم منه وبسببه أحياناً ولا أن يحبط عزيمتنا وقدرتنا على الرؤية الواضحة. وأنا من النَّاس الذين يؤمنون بما كان يقوله ماوتسي تونغ من أن الشّعوب تتعلم من تجاربها السلبيَّة أكثر مما تتعلم من تجاربها الإيجابية. وهذا يعني أن علينا أن نستفيد من الخطأ لتصحيح المسار لا لفتح مناحات والغرق في موقف الندب على الذَّات. إن دورنا نحن المثقفين هو أن نأخذ الدروس من التجارب السلبيَّة حتى ندفع نحو تجارب إيجابية لا أن نكسر عزيمة الشّعوب ونحطم ما لها بترداد أمامها أنها عاجزة ودلت التجارب على عجزها وأنها متخلفة ومن طينة مُختلفة رديئة وهي نشاز بالنسبة للشعوب الأخرى وليس لها مُستقبل لأنه لم يكن لها ماض ولا تاريخ. هذا غير صحيح وغير أخلاقيّ وغير سياسيّ معاً. لكن هذا هو الذي يحصل لسوء الحظ في أوساط مُعظم المثقفين العرب الذين يتخذون من أنفسهم مثالاً للحداثة والإبداع والثَّوريّة والتَّقدُّمية والعلمانيّة والموضوعيّة .

*انتم أشرتم إلى المرجعية النَّظريّة للخطاب القوميّ العربي. وهي المرجعية الأوروبيّة. لكن ألا ترون أن هذا الخطاب قد استلهم الفلسفة القوميَّة الألمانيّة التي تحمل مفهوماً لا تاريخيّاً عن الأمة. وهي فلسفة متخلفة بالمقارنة مع الفلسفة القوميَّة الفرنسيّة أو الإنكليزية. وهذا ما يشير إليه المفكرون الألمان أنفسهم؟ ثم كيف نفسر اتجاه هؤلاء إلى الفلسفة القوميَّة الألمانيّة بالذَّات، وإلى فلاسفة أمثال نيتشه أو هيغل دون غيرهم من الفلاسفة الألمان؟

**هناك أيضاً الكثير من الأحكام السَّريعة والمسبقة في هذا النقد. وهو يعتمد على كتاب الياس مرقص في نقد الفكر القوميّ العربي. وكان الياس يركز في ذلك على ساطع الحصري. لكن هذا ليس صحيحاً بالنسبة للتيار الذي سيطر في النِّهاية في إطار الفكر القوميّ العربي منذ الخمسينيات وهو تيار قومي اشتراكيّ أقرب إلى التَّقاليد الفرنسيّة واللاتينية. وساطع الحصري لم يتأثر فقط بالفكر الألمانيّ القوميّ ولكن بالفكر الفرنسيّ أيضاً وبصورة أساسيّة. والواقع أن اعتبار اللغة أحد الأسس الرئيسيَّة للقوميَّة يستجيب لواقع فعلي بالنسبة للبلاد العربية، وليس بالضَّرورة للتأثر السطحي أو للإقتداء بالفكر الألمانيّ. فاللغة هي بالفعل أحد العوامل المُشتركة الأساسيّة بين العرب ولا يستطيع أي قومي أو أي مفكر يأخذ بالأطروحات القوميَّة أن يتجاهل ذلك. وبالعكس، كانت فرنسا غير موحدة لغوياً بعد الثَّورة الفرنسيّة. ولم يكن هناك أمل في توحيدها وإعطاء أفرادها شعوراً بالوحدة أو بالانتماء لأمة واحدة إلا عن طريق ترسيخ مبدأ الإرادة المُشتركة الذي لا يقل رومانسية عن فكرة اللغة المُشتركة وهو أقل موضوعية بالفعل منها. تحت مفهوم الإرادة المُشتركة تمّ صهر الشّعوب الفرنسيّة في إطار أمة واحدة وقهر الجماعات المختلفة المتعدِّدة بالباسكيَّة والأكستانيَّة والبروتانيَّة والنغدوكيَّة والكورسيكيَّة ومحو لغاتها وثقافاتها الخاصّة. وقد أثبتت هذه السِّياسة قوتها ونجحت بالفعل. وبدا كما لو أن نجاحها هو ثمرة الفكرة الأيديولوجية التي تبنتها. والواقع أن الفلسفة

الشيئية غطت سياسات مناقضة لها تماماً يسمونها بعقوبية، أي مفرطة في القمع والعنف. إنما كان وراء هذه السِّياسات وضامنها الزَّخم التاريخيّ والاجتماعيّ والسِّياسيّ الهائل الذي فجَّرته الثَّورة الفرنسيّة، وهي ثورة عميقة وعظيمة بكل المقاييس. ولم تكن هذه هي حال مُجتمعات العرب الإقطاعيَّة أو شبه الإقطاعيَّة الغارقة في جهلها وجمودها وعزلتها التاريخيّة في بداية هذا القرن .

ثم إن التأكيد على مركزيّة اللغة في تكوين الأُمة لا ينتج عنه بالضَّرورة تصور لاتاريخيّ للأمة ولا تعميق للاتجاهات النازيَّة والفاشيَّة. ليستْ هناك علاقة ضروريّة منطقيّاً وعملياً بين هذه العوامل. إن كل نظريَّة قوميَّة، حتى يكون لها معنى، لا بد أن تأخذ بالاعتبار الواقع وأن تستفيد من الموارد الرمزيَّة والماديَّة التي يملكها بالفعل الشَّعب الذي تتحدث باسمه وعنه. وإلا فلن يكون لها لا وقع ولا أثر ولا قيمة. وحتى اليوم جميع المثقّفين الذين ينادون بشكل من أشكال الوحدة العربية يركزون، من دون معرفة بالفلسفة القوميَّة الألمانيّة بل ومن دون إيمان بأي فلسفة قوميَّة، على وحدة الثَّقافة واللغة العربية. بل إن الأوروبيّين أنفسهم يشيرون إلى وحدة اللغة بين الشّعوب العربية كعامل أساسيّ في تضامنها وتفاعل شعوبها .

*أقصد الطابع اللاتاريخيّ للخطاب. مثلاً الأُمة الخالدة، الروح المطلق الأُمة التي تتعالى على التاريخ لدى هيغل أو فيخته ورومانسية شيلينغ مثلاً .

**كان هناك نزوع قوي لدى الألمان للتفاخر القوميّ بل واعتبار الألمان وحدهم أصحاب فكر وثقافة وفلسفة روحية، أما الشّعوب الأوروبيّة الأُخرى فهي في نظرهم صاحبة حضارة وبروتوكولات تفتقر للعمق والجدية والتسامي وكان سبب ذلك الإحباط الذي عاني منه الألمان في مواجهة صعود فرنسا وثقافتها وقوتها العسكريّة منذ الثَّورة. وربما يكمن هنا أي في وضع الإحباط وجه الشبه بين الحالة الألمانيّة والعربية. وليس للرومانسية العربية علاقة كبيرة بالرومانسيَّة الألمانيّة. بل أكاد أقول للأسف ليس هناك رومانسيَّة عربيّة

ولكن شعوبية مفكّكة وسطحيّة اتخذت من البزة العسكريّة قيادة وزعامة لها وليس من الفكر والمفكرين والفلاسفة والأدباء والموسيقيين الكبار كما كان عليه الحال في ألمانيا. هذا هو الفرق الكبير .

هكذا نرى أن الخطاب الألمانيّ في القوميّة وغيرها، مثله مثل الخطاب العربي، منزرع بعمق في التربة المحلية ومعبر عنها، وليس خطاباً لا تاريخيّاً أو من خارج التاريخ. أما أنه يصوغ للأمة أسطورة الخلود عبر التاريخ أو الاستمرار، فهذا عنصر ضروريّ لكل فكرة قوميّة، وهو موجود عند الفرنسيّين والألمان والإنكليز وكل القوميّات التي تبدأ تاريخها الأسطوري من نقطة بعيدة في التاريخ تعتقد أنها النُّقطة الفاصلة بين الجهالة والنُّور، بين العدم والوجود. وهي غالباً انتصار كبير في معركة عسكريّة أو انفصال عنيف عن مجموعة أكبر. والتاريخ الفرنسيّ الذي يعلم للأطفال حتى اليوم لا يضع بداية نشوء الأُمة الفرنسيّة في الثّورة الفرنسيّة ولكن في انتصار شارل مارتيل على العرب في ما نسميه نحن معركة بلاط الشهداء في القرن الثامن عشر .

وعلينا أن نميز أخيراً بين الأُمة كحركة واقعيّة وبين نظريّة الأُمة. فالنّظريّة هي بلورة لنوع من الفرضيات والإجابات في إشكالية واحدة هدفها توجيه النشاط الجماعيّ. فنظريّة الأُمة اللغوية تفترض مثلاً أن وجود لغة مُشتركة يجعل من المحتم أو من الأسهل تحقيق الوحدة بين الشّعوب المختلفة الناطقة بها، أو هي تعبر عن وجود إرادة كامنة للتقارب فيما بينها. وقد يتحقق هذا الافتراض أو لا يتحقق. وقد يتحقق في حالة ولا يتحقق في حالة أخرى. فمن الواضح أن الثّقافة الألمانيّة واللغة من ورائها دعمت عملية التوحيد الألمانيّ الذي حصل مع ذلك بالقُوّة البسماركية. لكن القُوّة العسكريّة العربية لم تكن بسماركية إنما، بالعكس، تفتيتية، على قدر حظ طبقة البيروقراطية العسكريّة وقادتها الكبار في هذه المجتمعات من الوعي والعلم والمعرفة والأخلاق. وكل ذلك ظهر ضئيلاً لدرجة أكثر من مخيفة. ولذلك لم تستفد الحركة القوميّة من

وحدة اللغة، ولا كان بإمكانها أن تعتمد على إرادة عيش مشترك، وبقيت ساكنة ولا قيمة لها .

استفاد الألمان من اللغة، وركبوا منها أسطورة الأُمة الواحدة، وبمساعدة البيروقراطية الألمانيّة الساعية إلى القُوَّة، نجحوا في تحويل هذه الأسطورة إلى واقع . أما في فرنسا فقد صهرتهم الثَّورة ذاتها والآفاق السِّياسيّة التي فتحتها للمُواطنين بالفعل، وبالتالي ارتبطت النَّظريّة بفرضيَّة المشيئة الواحدة ونجحت في تحويل الأسطورة إلى عقيدة سياسيّة. ولكن لو طبقنا النَّظريّة الفرنسيّة ذاتها على الوضع العربي لأدركنا أنها لا قيمة لها. فلا يمكن لأحد أن ينكر أن هناك فعلاً مشاعر قوية وعميقة مُشتركة عند العرب، وأنهم يتميزون بدرجة كبيرة من التعاطف والتوحد في الوجدان بل وفي الآمال كما كانت تقول النَّظريّة القوميَّة العربية. فالعرب يشعرون، لأسباب دينيّة وجيوسياسيّة وتاريخيّة وثقافيّة، أنهم شعب واحد، وأن تقاربهم واجتماعهم من الأمور المرغوبة بل الطَّبيعيّة وبعضهم يعتقد حتى اليوم أنها حتمية. وهذا ما عبرت عنه أفضل تعبير الردود على الانتفاضة الفلسطينيّة ومن قبل ذلك الوقوف مع الشَّعب العراقيّ ضد التَّحالف الدَّوليّ الرامي إلى تدميره .لكن هذه المشاعر لم ترتقِ إلى مستوى الإرادة المنظّمة والمعبر عنها بشكل مستمر ودائم وضاغط أي مؤثر. وهذا يفترض بلورة الأهداف ومناهج عمل ووسائل ملموسة ومُشتركة. ولهذا لا يمنع وجود المشاعر القوية والتعاطف الواسع بين العرب في الضراء والمآسي الدول العربية من أن تنحو أكثر مما هو الحال في أي منطقة أخرى في العالم نحو التباعد والتنازع والتخاصّم والحروب. والسبب ليس وجود اللغة الواحدة ولا غياب إرادة العيش المشترك ولكن طبيعة الطبقات الحاكمة التي ليس من مصلحتها، أو هي لا تشعر أن مصلحتها، التقارب، وكذلك بنية النظم السِّياسيّة القائمة على نفي إرادة الشَّعب. فبقاؤها رهن بتفتيت هذه الإرادة وإلغائها تماماً. وهذه النخب ترفض الاستجابة لهذه الإرادة بالضبط لأنها تحمل اختيارات داخليّة

وخارجية منافية لاختياراتها هي ومصالحها، أي لبقائها في السلطة وتخليد سيطرتها التي تتخذ أكثر فأكثر طابع السّيطرة الأرستقراطيّة أو الطوائفية الجامدة والأبدية .

*واقع الحال أن الدّولة القوميّة، أعني الدّولة القطريّة، على الرغم من إعلانها الانتماء إلى العروبة، فإن كل سياساتها وكل سلوكها التجريبي تدحض تلك المزاعم القوميّة المعلنة لديها، أنها تنتهك العروبة وإطارها العروبي متى تعارض ذلك مع مصالحها المحدودة وحيثُ أمكن ذلك؟

**لا أعتقد أن الضعف الذي عانت منه الحركات القوميّة في بلادنا، القطريّة والعروبية معاً، راجع لأخذها بمفهوم مركزيّة اللغة، أو رفضها لمفهوم مركزيّة المشيئة، إنما في العجز عن إدراك الظرف التاريخيّ والجيوسياسيّ الخاصّ الذي عملت فيه هذه الحركات، أعني الشرط الإمبريالي. فهذا هو العامل الذي لم يدرس كفاية ولم يؤخذ بالاعتبار بالرغم من أن العداء للإمبرياليّة كان شعاراً سائداً، وربما بسبب تحويله إلى شعار. وعندما أقول الشرط الإمبريالي فأنا لا أقصد هيمنة دولة كبرى على دولة صغيرة ولكن علاقة بنيوية تبعية تمس أنظمة مُختلفة ثقافيّة وإنتاجية وسياسيّة تربط مصير الطبقات السّائدة بالمراكز الاستعماريّة الجديدة أو المهيمنة. كما تمس بنية الدّولة ذاتها وشرعها وجودها الذي ليس له مبرر حقيقيّ بوجود نخب خاصّة ذات مصلحة أساسيّة في الإبقاء عليها كما هي، أو في الاعتماد على الدّولة لإعادة إنتاج نفسها كطبقة مالكة وسائدة معاً. وقد سيطرت هذه الطبقات أو نخبها على الدّولة منذ البداية واتخذتها رهينة لتحسين مواقعها وشروط وجودها، بل تحكّمها بالحياة المجتمعية بأكملها وعملت على تحويل البلاد كلها إلى مركز ريعي يضمن لها بقاءها في قمة الهرم الاجتماعيّ ويمكنها التفاوض على مواقعها مع الدول والشركات الكبرى. وهكذا صارت الدول الجديدة مراكز لتكوين بورجوازيات محلية معتمدة في وجودها عليها وغير مستعدة للتنازل عنها لا في إطار اندماج أوسع

مع دول أخرى ولا في إطار إعادة توزيع السلطة المحتكرة كلياً من قبلها على الجماعات الداخليّة. لقد تحولت الدّولة ذاتها في هذه المعادلة هي نفسها إلى رأس مال أول للطبقة الجديدة، وأصبح التثمير فيها واستثمارها هو طريق الارتقاء إلى مستوى التعامل مع السُّوق الدَّوليّة والتحول إلى لاعب فيها. ولهذا ما كان من الممكن لهذه الدول أن تتحول إلى دول وطنيّة، أي دول مُواطنيها، تعبر عنهم وتعكس إرادتهم وتهتم بالنفع العام والمصلحة العامة وتسعى في سبيل تحقيق ذلك إلى الكشف عن الفرص الكفيلة بذلك، وفي مقدمتها توسيع دائرة الاستثمار والتعاون بالتقارب مع جيرانها. ليس أساس الفشل القوميّ العربي إذن غياب المشيئة المشتركة ولا عدم أهمية اللغة المشتركة ولكن البُنية العامة للدولة وللسّياسة ومن وراء ذلك طبيعة المسار الذي اتخذه بناء الدَّولة في الحقبة الاستعماريّة والإمبريالية. وهو التطور الذي شجّع، خاصّة لدى المجتمعات الفقيرة بالتجربة والثّقافة السّياسيّة الحديثة وروح الحرية الفرديَّة، على تركيز السلطة واحتكارها، سُلطة الكلام والحكم والمال والاجتماع والعلم معاً، من قبل فئات محدودة، وتخفيض الدَّولة إلى مستوى وكالة شبه أجنبيَّة لتسيير المصالح المحليَّة لصالح السُّوق العالميّة. وهكذا لم تنشأ في الواقع لا دولة مُواطنين قطريّة، ولا دولة مُواطنين قوميَّة، وإنما شركات لتنظيم إدارة العبوديَّة، تأهيلاً وتصديراً وتسويقاً معاً.

فليس هناك سوى الدَّولة التي تهتم بالنفع العام، أو التي يكون البحث عن النفع العام هو مُحرك النُّخب التي تسيطر عليها، سواء أكانت ديموقراطيَّة أم لا، وبالتالي تحسين شروط حياة ومعيشة السكان، والشُّعور بالمسؤولية تجاههم، التي تستطيع أن تنمي النزوع إلى الكشف عن فرص التَّنمية المحيطة وتشجع على اكتشاف آفاق التَّعاون والتَّكامل كما حصل في منتصف هذا القرن العشرين للدُّول الأوروبيّة التي تجاوزت كل خلافاتها وحروبها السَّابقة لتؤسِّس الاتحاد الأوروبيّ وتستمر في توسيعه ليشمل ٢٧ دولة مُختلفة في اللغة والثّقافة

وشروط الحياة ومُستويات المعيشة. وليس هناك ما يجمع بينها سوى كونها جميعاً دولاً ديموقراطيَّة .

***كان رينان يقول إن مفهوم الأُمة قابل للاستفتاء في كل وقت، الا تعتقد أن مفهوم وحدة الأمة العربية قابل للاستفتاء أيضاً أكثر من أي وقت مضى، أمام دعوات بديلة كالشَّرق أوسطية والنزعات الإقليميّة الأُخرى، ومن خلال الاتجاهات الناشئة المضادة للهويَّة الشَّاملة؟**

**لا يقول رينان إن مفهوم الأُمة قابل للاستفتاء، أبداً. يقول ما أتيت على شرحه. أي أن الأُمة، وجود الأُمة، مرتبط بوجود مشيئة أو إرادة واحدة للعيش المشترك، ولذلك، فإن استمرار الأُمة يشير في نظره إلى استمرار وجود إرادة واحدة للعيش المشترك. فكما لو كان وجود الأمة يشكّل بحد ذاته تعبيراً عن استفتاء دائم ويومي، فالأُمة، إذا وُجدت، هي ثمرة هذا الاستفتاء الدَّائم. وهي فكرة عظيمة في عمقها لأنها تربط الأُمة بالاستفتاء والدِّيمقراطيّة. إنها التَّعبير عن الإرادة المستمرة والجامعة في الوجود معاً. هل هذه المشيئة موجودة في العالم العربي، بل في كل قُطر على حدة؟ وهل يبقى هناك عرب كثيرون متمسّكين بالوجود معاً لو أتيح للجمهور الواسع إمكانيَّة الخروج والهجرة والسَّفر إلى مناطق أخرى وبلدان أخرى؟ هناك من يشكك اليوم في ذلك، سواء أكان سبب النزوع للهجرة وإلغاء مبدأ الوجود معاً والعيش المشترك هو الهرب من الفقر أو من القمع أو من البربرية وانعدام آفاق التَّقدُّم والارتقاء والتمتع بمكتسبات الحضارة .

المُشكلة إذن في المُجتمعات العربية هي بناء هذه المشيئة للعيش المشترك، ومقدمة ذلك الاعتراف بإرادة المجتمع، أو بحق الجمهور أن يكون صاحب إرادة، قبل أن يعبر عنها. ولذلك ليس هناك مخرج من أزمة الوطنيّة أو القوميَّة، القطريّة والعربية على حد سواء، من دون تغيير قواعد المُمارسة السِّياسيّة وتكريس مبدأ الاحتكام لإرادة الجمهور والسَّعي لبناء المواطنية من حيثُ هي

مساواة قانونيَّة وأخلاقيّة وسياسيّة بين الأفراد جميعاً، والغاء أي شكل من أشكال التمييز، وتوفير الحد الأدنى من الشُّروط التي تسمح للجميع بالدخول في منافسة وطنيّة تخدم الصالح العام. وبالعكس، إن ما نعيشه حتى اليوم في مُجتمعاتنا، بالرغم من مظاهر التّغيير السطحية، هو تضافر القوى المسيطرة الداخليّة والخارجيّة على منع نشوء وتشكل إرادة عامة، والوقوف أمام أي ديناميكية يمكن أن تدفع إلى تكتل فئات المجتمع أو حصول إجماع بين صفوفها. لأن النخب الحاكمة وقسماً كبيراً من النخب المثقفة والمعارضة تعتقد أن هذا الإجماع يشكل نقطة خطر على مواقعها واستمرارها. وحتى تضمن بقاء التمزق والتباعد والفرقة في المجتمع، لا تتردد ولم تتردد بعض هذه النخب في دفع مُجتمعاتها نحو الحرب الأهلية والعمل على استمرار هذه الحرب. فالحرب الأهلية هي ضمان الحفاظ على والاحتفاظ بنظم تحكم النخب المطلق بمصائر المُجتمعات وسيطرتها عليها، ومن وراء ذلك السطو على مواردها. وهذا ما حاولت أن أبينه في كتابي المحنة العربية، الدّولة ضد الأُمة من خلال بلورة أطروحة تقول إن ما حصل في البلاد العربية ليس تحول الدّولة الجديدة الموروثة عن الحقبة الاستعماريّة، وقد كانت جهاز قمع وادارة، إلى دولة أمة، دولة لمُواطنيها، وإنما هو بالعكس خطف الدّولة الاستعماريّة من قبل النخب الجديدة كما تخطف الطائرة في الجو، وتحويلها إلى مطية للمصالح الفئوية، واستخدام أجهزتها المحولة إلى أجهزة أمنية بالدرجة الأولى في سبيل منع تكوين الأُمة، أي القضاء على أي أمل في بناء إرادة جمعية، وروح مُواطنية تضمن المساواة بين جميع أفراد المجتمع وتربي الأفراد على مفهوم حماية المصلحة العمومية. وهذه الدّولة المحولة إلى سنتوريون قاتل هي التي تحتاج اليوم إلى كسرها وتفكيكها واستبدالها بدولة المواطنية، دولة المساواة والحرية والكفاية الاجتماعية .

فيصل درّاج

قضايا نقدية في الفكر القومي

باحث وناقد فلسطيني، له إسهام بارز في الحراك الثقافي والفكري الفلسطيني والعربي. نشر العديد من المؤلفات الهامة في النقد الأدبي وقضايا الثقافة والفكر السياسي.

*الوحدة العربية، كمطلب تاريخيّ من جانب أول وحاجة يُعلن عنها على أنها حاجة موضوعية، ومن جانب آخر الوحدة كشعار أيديولوجي سياسيّ، هل ثمة اتصال منطقيّ وواقعيّ بينهما؟ وفي تعبير آخر هل هنالك توافق واتصال بين الدعوة إلى الوحدة في هذا الزمن وبين الواقع التاريخيّ؟ ما الجدوى الفعليّة للدعوة إلى الوحدة في هذا الوقت؟ آخذين بالحسبان المستجدات الواقعيّة والتغيرات الملحوظة منذ فترة ظهور ونشوء هذا المطلب وتطوره التي اتسمت بنوع من الحاجة إلى التجييش الأيديولوجي إزاء التحدي الخارجيّ والمواجهة مع المستعمر، وكانت الرغبة في الوحدة بمثابة استجابة للحسّ الشّعبي السَّائد وقتئذ، وهذا الزمن الذي يظهر انحساراً وتراجعاً، خيبة وإخفاقاً على هذا الصَّعيد. هل هنالك ما يبرر فعلياً في هذا الوقت مثل هذا الشعار، الذي بات أقرب إلى الحلم الجمعي، الذي لا يخلو - برأي البعض - من الديماغوجيا المجردة؟؟

**ينبغي التمييز، في سؤال الوحدة العربية، بين الشعار السِّياسيّ والمفهوم النَّظريّ، بل ينبغي التمييز بين مضمون الشعار والشعار في ذاته، ككلمة بين الكلمات الأُخرى. يمكن القول، منذ البدء، إن الشعار، في مضمونه النبيل، يردّ إلى اتجاهين غير متجانسين.. يتعرَّف الاتجاه الأول بزمن تاريخيّ، أملته شروط خارجية مُباشرة، عنوانها الأكبر: استعمار الغرب. وفي هذه الحدود، دافع عبد الرحمن الكواكبي عن العرب في مواجهة غيرهم، ورأى أن على العرب الدفاع عن الرسالة الإسلاميّة، أي إنه أعطى، وهو يتأمل العلاقة بين العروبي والإسلاميّ، أولوية القوميّ على الدينيّ. وكانت هذه الأولوية رداً

على استبداد العثمانيين بالعرب، ما جعل، لاحقاً، أولوية القوميّ على الديني تأخذ أبعاداً سياسيّة واسعة .

ولم يختلف الأمر كثيراً بعد مجيء الاستعمار الأوروبيّ، الذي أعلن عن ضعف العرب واستضعافهم، وزاد من تهديد الهويَّة العربية والثَّقافة العربية. وتزامن ذلك مع الهبَّات الوطنيّة الكبرى، التي حدثت، في الثلاثينيات والأربعينيات، في فلسطين والعراق وسورية وغيرها من البلدان. غير أن شعار الوحدة العربية لم يأخذ دفعاً حقيقيّاً ويتجلى كإمكانيَّة تاريخيّة قابلة، نسبياً، للتحقق، إلا مع مجيء عبد الناصر وتحول النَّاصريَّة إلى ظاهرة عربيّة فاعلة، ذات آثار محددة في مصر والجزائر وسورية.. لكن هذا كله تمَّ في إطار محدد عنوانه الهجوم الاستعماريّ والمقاومة الوطنيّة العربية، بالمعنى الشَّعبي الواسع، وفي وجود قيادة وطنيّة، رمزها عبد الناصر، عبَّرت موضوعياً عن آمال الشَّعب العربي، وحظيت بثقته. فما حدد جمال عبد الناصر، تاريخيّاً، كبطل أولاً، وكبطل قومي ثانياً، هو اعتراف الشَّعب العربي به كبطل، أي تمييزه، ممارسة، عن غيره .

بهذا المعنى، فإن شعار الوحدة العربية، يردّ إلى جدل المواجهة الفعليَّة والتحدي. وما أن غاب هذا السياق، أو بدأ بالتَّراجع الشديد، بعد هزيمة حزيران التاريخيّة، ورحيل عبد الناصر، لاحقاً، حتى انتقل الشعار من مستوى الإمكانيَّة الفعليَّة النسبيَّة، إلى مستوى آخر، بدا فيه إمكانيَّة مجردة .

يردّ الاتجاه الآخر إلى الفضاء الشَّعبي العربي، بل يردّ إلى الفضاء التاريخيّ الذي أنتج، في جدل الغزو والمواجهة، حركة شعبية عربيّة واسعة. ولهذا، فإن هزيمة حزيران لم تجهز على المشروع القوميّ والوطنيّ الكبير، الذي قاده عبد الناصر، بل أجهزت، وبشكل متدرج على الحركة الشَّعبية العربية، التي بدأت ترى أن حلم الوحدة العربية طيفٌ من أطياف الماضي. مع ذلك، فإن الحسَّ الشَّعبي العام، وهو حسٌّ سليم في نزوعاته المختلفة، لم يتخلَّ عن نزوعه

القوميّ العميق، في المنعطفات التاريخيّة. كان يدعم العرب جميعاً المقاومة الفلسطينيّة في السبعينيات، وأن يتعاطفوا، لاحقاً، مع الشّعب العراقي، الذي تحاول الدوائر الاستعماريّة إعدامه والإجهاز عليه. ويبدو لي أن فكرة الوحدة، أي فكرة القُوّة الجماعيّة، هي التي أملت على الحركة الشّعبية العربية الموؤدة، أن تنتقل، بعد الخيبة والإحباط، من حلم الوحدة العربية إلى حلم وحدة المسلمين مع فرق شاسع بين التّصوُّرين، ففي مقابل تصور واضح مسكون بالوعي السِّياسيّ، جاء تصور غائم ومرتبك ومُتناقض ولا يدخل إلى القضايا السِّياسيّة من بابها الملائم تماماً .

وإذا كان جمال عبد الناصر استطاع أن يشتق معنى الوحدة العربية من معاركه الفعليَّة مع الاستعمار، ومن قيادته الفعليَّة للجماهير الشَّعبية الواسعة التي منحته ثقتها كاملة، فإن الخطاب السِّياسيّ العربي، قبل عبد الناصر وبعده، جعل من الوحدة العربية شعاراً لفظياً أو رغبة صادقة وعاجزة في أفضل الأحوال. وإذا وضعنا كثيراً من القضايا جانباً، يمكن القول: لم تلتق كلمة الوحدة العربية بجهاز نظري مفهومي، يحدد معنى الوحدة وإمكاناتها ومراحلها وأشكال السير إليها، أي إن هذه الكلمة لم تعثر، نظرياً، على ما ينقلها من عمومية الشعار إلى خصوصيَّة المفهوم النَّظريّ - السِّياسيّ. وباستثناء عبد الناصر، فإن هذه الكلمة لم تدرج في مشروع سياسيّ عملي، يفتح لها آفاقاً متجددة، وينقلها من وضع الإمكانيَّة المجردة إلى وضع الإمكانيَّة المشخصة. ولعل غياب هذا التعيين المزدوج، أي النَّظريّ والعملي، جعل من كلمة الوحدة تعبيراً سهلاً، يطلق بمُناسبة ومن دونها، مما افتقدها المضمون الذي لم تمتلكه أصلاً .

إن الاستعمال السهل لكلمة الوحدة، في شروط تنفيها وتنفي من يقول بها، تعبيرٌ عن هزيمة الكلمة والقائلين بها. وهزيمة المشروع الوحدويّ العربي قائمة في أكثر من اتجاه، آياتها: تشرذم الواقع العربي، تزايد النزوعات والحسابات القطريّة الضيقة، تطور القطريّة كفكر وأيديولوجيا تجد لها مراجع

سلطوية، مرآتها السِّياسيّة الإعلامية والسياحية والمدرسية.. إضافة إلى تفكك الحركة الشَّعبية العربية وهي واقعة ارتبطت بصعود الوعي القوميّ هناك، اليوم، وبأشكال لا متكافئة. الحركات الإسلاميّة، التي ترى في الوحدة الإسلاميّة بديلاً كلياً وشاملاً عن الوحدة العربية. وعلى هذا، فإن الانتقال من وحدة إلى أخرى، على مستوى الشَّعب والرغبة، إشارة إلى تقهقر تاريخيّ، يعيد أولوية الديني على القوميّ، التي نقضها عبد الرحمن الكواكبي، ويحلّ الجماعة الدينية محل الحركة القوميَّة الشَّعبية، ويقول بأولوية الانتماء الديني على الانتماء الوطنيّ، كما لو كان الدين، وقد أوّل تجريدياً، بديلاً عن الوطن ومرجعاً له.

إن القضايا الكثيرة التي يثيرها شعار الوحدة العربية اليوم، بدءاً من الخيبة والإخفاق وانتهاء بضبابية الفكر ومروراً بديماغوجية مرهقة، تفرض نقل السُؤال من موقع إلى آخر، وتفرض، وبشكل أدق، تاريخيّة السُؤال التي تتعامل مع الواقعيّ والمشخص، على مبعدة عن الرغبات اليائسة والبلاغة المستهلكة. والموقع الجديد الذي نقترحه، وارتباطاً بحكم الوحدة العربية، هو شعار: الحداثة الاجتماعية، والتنسيق العربي المتدرج، إن كان ذلك ممكناً، مع اعتبار: الحداثة الاجتماعية مرجعاً أساسياً، يتضمن غيره ويفيض عليه. ولكن ما علاقة الوحدة العربية بالحداثة الاجتماعية؟

يتضمن القول بالوحدة العربية إشارة إلى فضاء شعبي طليق، يعرف معنى الوحدة ويعرف كيف يذهب إليها، وإشارة أخرى إلى وعي حقق ارتقاءً معيناً، يرى الرابطة القوميَّة أكثر اتساعاً وقُوَّة وصحة من الرابطة الدينية. والإشارتان معاً تحيلان على حياة اجتماعيَّة تشكل السياسة، كما الثَّقافة، فيها علاقة عضويَّة، بحيثُ يمكن الحديث عن: مُجتمعية السِّياسة ومُجتمعية الثَّقافة، بشكل مشخص. بهذا المعنى، فإن الدعوة إلى الوحدة العربية اليوم، بالمعنى المُستقبلي طبعاً، هي الدعوة إلى جدل الثَّقافة والسِّياسة، أي الدعوة إلى مُجتمع ديموقراطيّ، تتكون فيه الذات الإنسانيّة المستقلة وتكوّنه الذات المتحررة أيضاً. والقول

بديهي، مادام الوحدة العربية، رغم تقادم المعنى، تردّ إلى الشّعب العربي لا إلى السُّلطات العربية، ومادامها أيضاً تحتاج إلى وعي سياسيّ مُجتمعي، يعرف الفرق بين الوحدة والانفصال، وبين الرابطة القوميَّة والآصرة الدينية .

يخلق الانطلاق من مقولة: الحداثة الاجتماعية، تعابير جديدة، تحتاج إلى اجتهاد أكثر وإلى تدقيق أكثر أيضاً، وأقصد بذلك الحديث، عما يمكن أن يُدعى ب: **قوميَّة الدَّولة القطريّة**، ومع الكثير من التحوّلات، وب: **قطريّة الدَّولة القوميَّة**. ويمكن صياغة هذه الفكرة بالشكل التالي: إن قوميَّة الدَّولة في الوطن العربي، كما قطريّتها، لا تتعرف بالأيديولوجيا السُّلطويّة المُباشرة سواء مع الوحدة كانت أم عازفة عنها، بل تتعين بشروط الحداثة الاجتماعية، التي تؤمنها السلطة، على اعتبار أن هذه الشُّروط حاضنة لنمو الوعي الشّعبي وتخليق الاستقلال الذاتي الشّعبي. فالوحدة العربية، وبالمعنى النَّظريّ، لا تردّ إلى وحدات سلطوية، راغبة بالوحدة أو منصرفة عنها، ذلك أنها تعبير عن الإرادة الشَّعبية - الوطنيّة التي، من المفترض، أن تصوغ السلطة السِّياسيّة وأن تحدد مضمونها.

إذا ابتعدنا عن **يوتوبيا الوحدة العربية**، بصيغتها الشعاراتية المجردة، يمكن، على المستوى العملي، الحديث عن أمر أكثر واقعيّة، تمارسه دول لم تستهلك جهداً لغوياً شاسعاً، وهي تتحدث عن الوحدة. والمقصود بذلك، على سبيل المثال، **الوحدة الأوروبيّة**، التي مرت بمراحل مُتعدِّدة. فمن المفترض أن جامعة الدول العربية، وهي تنطلق من الاعتراف بالحدود القائمة والدفاع عنها، تسهم، ولو بشكل متواضع، في تحقيق شعارات ومطالب عربيّة جماعيّة، ولو في حدها الأدنى. وهنالك الحديث القديم والمتواتر عن **السُّوق العربية المشتركة**، إضافة إلى اقتراحات أُخرى تتحدث عن تجمعات إقليميّة متقاربة في أمور عديدة: تجمع خليجي، وآخر في شمال إفريقيا، وثالث في المشرق العربي.. إن هذه التجمعات، إن تحققت، يمكن أن تشكل، مُستقبلاً، بديلاً عن الوحدة العربية

المجردة وطريقاً إلى تحقيقها الفعلي في آن. وعلى أية حال، فإن كان إنجاز الوحدة العربية يستلزم حركة شعبية عربيّة طليقة، فإن إنجاز تنسيق عقلاني فاعل بين الأنظمة العربية يستدعي أنظمة عربيّة حرة في أخذ قراراتها. وربما يشكل مآل فلسطين مجازاً للوحدة العربية، التي بنت شعاراتها طويلاً على تحرير فلسطين الكامل والشّامل.

*حدود المجرد والمشخص في الفكر القوميّ العربي، وفي الأيديولوجيا القوميَّة بعامة، تبدو ملتبسة ومتباينة. طبقاً لهذا المنظور، الأمة ليست شيئاً آخر سوى العروبة ذاتها، البدئية والأصلية، حيثُ تتحقق من أنها هي ذاتها. الأُمة هي تلك المرحلة النهائية، التي تعرف فيها العروبة أنها في تأمل أو في حالة شعور بذاتها. الأُمة والعروبة لفظتان مترادفتان هنا، والارتقاء من العروبة إلى الأُمة يمكن التعبير عنه كعود أبدي إلى الأصل الخالد، وإدراك لهذا المطلق القابع في بدء التاريخ. نحن لا نجد هنا انتقالاً حقيقيّاً تاريخيّاً أصيلاً، بقدر ما يبدو كاستعادة ميتافيزيقيَّة مجردة للتاريخ. فما دام الوعي القوميّ، ما دامت الأُمة روحاً فهي تتعالى على كل ما يتجسد في التاريخ الفعلي وتسمو عليه. إن هذا الفكر يجهل التاريخ الحقيقيّ أصلاً، ولأجل ذلك يحيلنا إلى أطروحة ميتافيزيقيَّة حول الماهية المعطاة قبلياً، المنجزة بصورة مسبقة. على هذه المصادرة يؤسس لفكرة التاريخ، الأُمة، الدَّولة والمُجتمع. دعنا نتأمل كتابات زكي الأرسوزي، ميشيل عفلق، ساطع الحصري..

**إشكال المجرد والشكلاني في الفكر القوميّ العربي الكلاسيكي، يطرح جملة قضايا، وإن كان من الصعب ردّ هذا الفكر كله إلى نموذج واحد. فبين الأرسوزي والحصري مسافة، وبين الحصري وقسطنطين زريق مسافة أخرى. وبين هذه الأسماء مُجتمعة والتنظيمات القوميَّة، بالمعنى السِّياسيّ، فرق واختلاف. وبما أن المثقَّف يطرح تصوراً والتنظيمات ترمي بالمثقَّف، بالمعنى النبيل، جانباً،

وتذهب إلى الأيديولوجيات التي توافق أغراضها. فمن الأسهل والأفضل معاً، أن نقف أمام الفكر القوميّ في تجلياته الجماهيرية التي انطفأت على أية حال .

بدأ الفكر القوميّ كخطاب تحريضي، يذكر بمجد العرب الغابر، وبحاضر العرب الذي لا مجد فيه، بسبب السّيطرة الاستعماريّة الخارجيّة. وكان عليه، وقد ارتاح إلى سياق تاريخيّ يوافق التحريض، أن يخلق ماضياً عربيّاً متخيلاً، أو ماضياً غنائياً، قوامه الإيجاب الكامل وجملة من القيم الفاضلة: الوفاء والشجاعة وإكرام الضيف وحماية المستضعفين. نشأ الخطاب القوميّ، وفي سياق يستدعي الأصل، من تمازج غير محسوب بين الأخلاقيّ والتحريضي والبلاغي. وكان سهلاً في تصور ذاتي قوامه الرغبة، أن تُخلق قوميَّة عربيّة طوباوية، لا تحتاج إلى التاريخ ولم يعرفها التاريخ، على أية حال. ولذلك قصد الأرسوزي اللغة العربية، وعثر فيها على عبقرية خاصّة، هي عبقرية القوميَّة العربية ذاتها التي تجعل القوميَّة العربية تغفو، دون أن تنام أبداً، بسبب الضمان الذي يحرسها، الذي هو اللغة العربية .

اتّخذ الفكر القوميّ من مفهوم الضمان مرجعاً له، إذ القوميَّة العربية منتصرة بفضل فضائلها الفريدة، وإن القوميَّة العربية خالدة بسبب العبقرية التي تلازمها. بهذا المعنى فإن القوميَّة العربية لا تكبو ولا تتحطم، ذلك أن فيها من الصفات ما يضمن تجددها واستمرارها. غير أن مفهوم الضمان في ذاته تصور ديني لأنه يضيف إلى الظواهر خارجاً يحرسه ويراقبه. بهذا المعنى، فإن اختلاط التّصوُّر القوميّ بالتصوُّر الديني، لا يعود إلى أبعاده التاريخيّة .

ولعل مثالية التصوُّر القوميّ العربي، أي اختلاطه بالتصوُّر الديني دون حدود، هي التي جعلت هذا الفكر يأخذ بمقولة: **الأصل**، التي لا تستوي إلا إذا حذفت التاريخ وطردته. فمقولة الأصل، وهي دينية أيضاً، تقول بأصل أول كامل، لا يتغير ولا يتطور بسبب كماله، والكمال ينطوي على التقديس، فإن الأصل يحتجب أحياناً، يحتجب ولا يغيب، ذلك أنه يرجع في المستقبل، كي

يستأنف الحال الذي كان عليه في الماضي. من هنا جاءت فكرة: القوميَّة العربية الخالدة، التي يهابها الفناء، التي كانت مزدهرة ومنتصرة في الماضي، والتي تعود، لزوماً، مزدهرة ومنتصرة في المستقبل .

بهذا المعنى، فإن الفكر العربي لا يحتاج إلى نظرية في القوميَّة، فالكامل نظريته فيه، وما على الإنسان العربي إلا أن ينتظر عودة قوميته المظفرة، التي كانت منتصرة في الماضي وستكون منتصرة في المستقبل. في هذا التَّصوُّر، لم تكن معظم الكتابات القوميَّة، التي ظهرت في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات، إلا إنشائية رخوة، تتراوح بين الأوهام واللغة الجزلة. فالفكرة الدائمة هي أن القوميَّة العربية قائمة وكاملة، وما على العرب إلا أن يلتقوا بها، كما لو كانت القوميَّة فكرة مجردة، تتعين بمعزل عن البشر الذين ينتمون إليها. وبسبب هذا التبسيط بدا الاستعمار، كما الصُّهيونيَّة لاحقاً، العقبة الوحيدة أمام الآمال القوميَّة، الأمر الذي يعني أن رحيل الاستعمار يتزامن كلياً مع انبعاث القوميَّة العربية الراقدة في مكان لا يعرفه أحد. ولعل هذا التبسيط هو الذي جعل الحزب القوميّ العربي يعتقد أن وصوله إلى السلطة هو مرحلة عودة الدَّولة القوميَّة، وأن وصول جملة أحزاب قوميَّة إلى السلطة هو بداية أكيدة لتحقيق الوحدة العربية .

إن التعامل مع القوميَّة العربية كمعطى ناجز وغير تاريخيّ، أملى على الفكر القوميّ أن يرى في أسئلة الدَّولة والسلطة والمجتمع أسئلة نافلة، على اعتبار أن المجتمع العربي قومي في ذاته، وأن وصول القوى القوميَّة إلى السلطة ينجز آلياً، الدَّولة القوميَّة. أكثر من ذلك، إن تحويل القوميَّة إلى وعي مجرد بضرورة الدَّولة القوميَّة أفضى إلى تصور: النخبة القوميَّة، التي تستطيع استدعاء القوميَّة العربية، دون أن تحتاج إلى الشَّعب وطاقته. ولذلك لم يكن الشَّعب، في التَّصوُّر القوميّ التقليديّ، إلا مجرد وسائل وأدوات تتكئ عليها النخبة القوميَّة

وهي زاهبة إلى السلطة، التي تتحول إلى سلطة قوميَّة، حين تمسها النخبة الداعية إلى شعارات قوميَّة .

لقد ألهب الاستعمار، في زمن مضى، الشُّعور القوميَّ، أو بمعنى آخر: إن توحّد العرب استعمارياً، جعلهم يعتقدون أنهم موحدون قومياً. وبسبب خطأ القياس، تراجع الشُّعور القوميّ بعد زهاب الاستعمار، لأن تطوير الوعي القوميّ يحتاج إلى ما يتجاوز وصول القوى القوميَّة إلى السلطة. وبالتأكيد، فإن القائلين بالقوميَّة العربية، في الأمس واليوم معاً، لا ينطلقون من الوهم، ويعتمدون على وقائع واضحة وبيِّنة. فالعرب موحّدون في الثَّقافة واللغة والماضي المشترك ومُستقبل مرغوب معين. غير أن هذه الوقائع تحتاج إلى تدقيق على مستويين يمس المستوى الأول الاختلافات الطَّبيعيّة والتاريخيّة بين المجتمعات العربية، الصادرة عن خصوصيَّة هذه المجتمعات وأشكال ظفرها بالاستقلال الوطنيّ وأشكال دخولها عالم الحداثة.. فلا يمكن اختزال الجزائري والمصري واللبناني والخليجي إلى كيان مجرد يُدعى بالعربي، بسبب الاختلافات المتعدِّدة التي صبغت المجتمعات التي ينتمون إليها. إضافة إلى زلك، فإن الدَّولة العربية القطريّة، ودون حكم قيمة، أعادت صياغة الإنسان العربي الذي يعيش فيها، بما يوافق أغراضها وأهدافها. ولعل الرجوع إلى مناهج مدرسية في أقطار عربيّة مُختلفة يكشف بسهولة، عن تصورين متتابعين للحضارة: الحضارة القطريّة التي ترد إلى حضارة عربيّة، أو إلى حضارة عربيّة -إسلاميّة. بهذا المعنى، فإن الأولوية تذهب إلى القطريّ، وينمو القطريّ ويتوطد، تاركاً القوميّ لشعاراته الرسمية أو للحدس الشَّعبي، المكوَّن من عناصر لا مُتجانسة .

إذا عدنا إلى عناصر القوميَّة المفترضة: الثَّقافة، اللغة، التاريخ، الأرض، نجد أنها تكوِّن انتماءً قومياً شكلانياً، أي انتماء لا يتوافق مع منطق التاريخ والوقائع المشخصة. فهذه العناصر كانت، ولا تزال، حقلاً لجملة من الصراعات الأيديولوجية والسِّياسيّة، التي تعطي مضامين متباينة للعناصر القوميَّة

الشكلانية. فاللبنانيون يتحدثون باللغة العربية، دون أن يمنع ذلك بعضهم من الحديث عن خصوصيَّة لبنانية مطلقة. والمدافعون عن الفرعونية في مصر تحدثوا عن الحضارة والثَّقافة الإسلاميتين كرافدين من روافد شخصيَّة مصر الخالدة. إن القول بـ خلود مصر يعطي الأولوية للمصري على العربي. أكثر من ذلك، إن اللغة العربية، كما الثَّقافة العربية، مجال للصراع بين القوى القوميَّة والقوى الدينية. فالقوى القوميَّة ترى اللغة كرابطة قوميَّة، لا تحتاج الدين ولا تحيل عليه، في حين أن القوى الدينية ترى في العربية لغة مُقدَّسة، لأنها لغة القرآن، أي إنها تنقل اللغة من الحقل التداولي الدنيوي والتاريخيّ إلى حقل مُقدَّس، سابق على التاريخ والمُجتمع.

يمكن القول اتكاءً على ما سبق: لا يشكّل تراصف عناصر القوميَّة وعياً قومياً، ذلك أن هذا الوعي أثر لترابط محدد بين هذه العناصر، يدرجها في منظور قومي لا يعوزه الاتساق. فعناصر القوميَّة العربية في ذاتها، لغة وأرضاً وثقافة، لا تفضي إلى شيء إلا إذا اندرجت في وعي تاريخيّ يوحّد بينها، ويحولها إلى مجموع متفاعل ومتجانس في مراجعه وأهدافه. وعلى هذا، فإن القوميَّة لا تنشأ من عناصرها الشكلانية، بل من الوعي الذي يتعامل مع هذه العناصر، ويعيد صياغتها وتركيبها. والوعي المقصود هو وعي حديث، يعرف الفرق بين الانتماء الضيق والانتماء الأكثر ارتقاء، ويعرف بالتالي، أن الوعي القوميّ وعي حديث، وأن القوميَّة العربية لم تُخلق منذ الأزل، بل هي ظاهرة تاريخيّة، قابلة للصعود والارتقاء، بقدر ما تقبل التفكك والتآكل. إن القبول بتاريخيّة ونسبيَّة الظواهر هو ما يدلل على وجود الوعي القوميّ أو غيابه. فالوعي قومي، حين يدرك أن القوميَّة العربية لا تعرف الخلود. والوعي قومي، حين يحدد الشُّروط التي توافق الانتماء القوميَّ، والشُّروط المغايرة التي تبدده. يتعين الوعي القوميّ في الحالين، بتاريخيّته، وبقدرته على تلمُّس ما تقادم وما استجد. بهذا المعنى يكون هذا الوعي حداثياً، لأنه يدرك أن القوميَّة تتكون في شروط

محددة، ولا تأتي جاهزة، وأن القوميَّة تصور حديث للعالم، لا تنفصل عن حداثة اجتماعيَّة، تكون القوميَّة علاقة داخليّة فيها. وهكذا يتم إزاحة إشكال القوميَّة من مستوى إلى آخر، أي من مستوى شكلاني غير تاريخيّ، متشبث بجملة عناصر متراصفة وسكونية (اللغة، الثّقافة، الأرض، التاريخ المشترك..) إلى مستوى جديد، يكون فيه الوعي القوميّ أثراً لشروط جديدة وغير مسبوقة .

ما يدور حوله الحديث هنا هو التالي: إن المسافة بين الوعي القوميّ والوعي ما قبل-القوميَّ، يساوي المسافة بين المرجع الاجتماعيّ الضيق والمرجع المجتمعي الواسع . ففي حدود المرجع الضيق، تحضر القبيلة أو العشيرة أو الطائفة أو العائلة مرتكزاً أساسياً للفرد. بسبب ضيق هذا المرتكز يحدّد معنى الوطن، في مستوى معين، ويعلو التعصب وتنتفي شروط الحوار، ذلك أن إنسان المرجع الضيق يرى فيما هو خارجه نقيضاً له. أما المرجع المجتمعي، فيضع ما يمكن شخصيته جانباً، منطلقاً من مفهوم الوطن، الذي ينتمي إليه بشر أحرار متساوون في الحقوق والواجبات، أي يمارسون شيئاً محدداً هو: المواطنة، التي لا ترد إلى ما يتشخصن، بل إلى معايير موضوعية مثل الدستور والقانون وحق الاختلاف. يتراءى في هذا الأفق، طبعاً، شيء قريب من العقد الاجتماعيّ الذي يترجم تطوراً قيمياً وفكرياً وأخلاقيّاً معيناً. لذا نقول: تأخذ الشّروط الموضوعيّة لولادة الوعي القوميّ موقع الأولوية بالنسبة إلى الظّاهرة القوميَّة، ولذلك، فإنها ظاهرة تاريخيّة، لها أسبابها القابلة للتفسير، أي أنها ليست معطى طبيعياً خارج الزمن. بل يمكن القول، إنه لا يوجد قوميَّة، بل وعي قومي يطور في تطوره قوميَّة محددة أو يبددها إن لم يظفر بالشّروط الموافقة له .

وإذا وضعنا كلام الخصوصيَّة المطلقة جانباً، وتركنا خطاب القوميَّة، في شكله الميتافيزيقيّ، بإمكاننا أن نقارن القوميَّة العربية بغيرها من القوميَّات، أي الاعتراف بأن القوميَّة هي ظاهرة حديثة، لا تنفصل عن جملة من المقولات الحداثية، مثل: الدَّولة، الشّعب، الهيمنة البورجوازيّة، السِّياسة كسيرورة حداثية

بامتياز. فتاريخ الغرب يقرأ الثّورة القوميَّة كعلاقة داخليّة في الثّورة البورجوازيّة، ذلك أن البورجوازيّة المنتصرة لا تستطيع تحقيق دورها كطبقة قائدة ومُسيطرة إلا إذا قامت بتوحيد المُجتمع، لأنها في توحيده تنجز مصالحها الاقتصاديَّة وتثبت مواقعها السِّياسيّة وتؤمّن هيمنتها الأيديولوجية. ولذلك لم يكن غريباً أن يكون الأدب الأوروبيّ الحديث أدباً برجوازياً وقومياً في آن، وذلك في علاقة مُتناقضة، تكون فيها برجوازية المُجتمع هي قوميته. والمقصود بالبورجوازي هنا، ليس الطبقي بالمعنى الشائع والمحدود، كما لو كانت القوميَّة احتكاراً برجوازياً، إنما المقصود جملة التحولات الاجتماعية والثقافيّة واللغوية والسِّياسيّة التي أنتجتها البورجوازيّة، والتي أتاحت، موضوعياً، تطور الظّاهرة القوميَّة .

استطاعت البورجوازيّة الأوروبيّة، من حيثُ هي طبقة منتجة وقائدة ومُهيمنة، ناهيك عن معاركها مع الإقطاع والمؤسسة الكنسية، أن تجعل من الحرية علاقة داخليّة في القوميَّة، مؤكدة تبادلية العلاقة بين الطرفين. إضافة إلى هذا، هنالك معنى الفرد، في التَّصوُّر البرجوازي، الذي يوحِّد بين الفرديَّة والاقتراع الفردي، أو بين الفرديّة وحقّها في الرَّفض والقبول. وقد يقال مُباشرة: إن قراءة وضع القوميَّة العربية، على ضوء الظّاهرة القوميَّة الأوروبيّة قياس فاسد ولا يؤخذ به، ذلك أنه يقبل بمنطق التماثل، الذي يطرد التاريخ والخصوصيَّة التاريخيّة جانباً. وواقع الأمر أن ما أقول به ينطلق من موقع الاختلاف لا من منطق التماثل، بسبب أمر لا هروب منه، جوهره العلاقة بين القوميَّة والحداثة الاجتماعية .

فتصورات القوميَّة العربية الحديثة الموزَّعة، غالباً، على ميتافيزيقا تبسيطية أو على إنشائية مدرسية، لم تلمع العلاقة الكولونيالية، التي تجعل من قطريّة الأنظمة العربية شرطاً لوجودها. ومع أن هذه التَّصوُّرات أهدرت حبراً كثيراً، وهي تتحدث عن القطريّ والقوميّ وعن الاستعمار، فإنها لم تقتنع ، أو أنها لم

تشأ أن تقتنع، أن شرط الاستقلال الوطنيّ هو تبعيته، مما يجعل من الاستقلال تجديداً متواتراً، بأشكال لا متكافئة، لعلاقات التبعية. وبسبب علاقات التبعية، التي نشأت في نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، كان على الأنظمة السُّلطويّة المتواترة أن تحقق أمرين: أن تئد مشروع الحداثة الاجتماعية الذي لا تستطيع أن تنجزه، لأن الحداثة تستدعي التحرر الوطنيّ لا الاستقلال، حقيقيّاً كان أم صورياً. وبهذا المعنى، فإن القرن العشرين، وباستثناء التجربة النّاصريَّة، لم يلتق ببرجوازية وطنيّة قادرة على تدمير العلاقات التقليديّة وتوليد علاقات جديدة توائم الوعي القوميَّ. أما الأمر الثاني، ففرضته التبعية، من حيث هي تحقيق مصالح أجنبية ومصالح سلطوية ضيقة، وأعني بذلك تقييد الشَّعب والمُجتمع، على اعتبار أن الاستبداد مرتكز لا غنى عنه، من أجل تجدُّد العلاقات التبعية .

لم يلمع الفكر القوميّ الكلاسيكي، المأخوذ بأسطورة الأصل المجيد، العلاقة الكولونيالية، أو أنه لمحها، ولم يستطع أن يعي ابعادها ودلالتها. لذلك أعتقد أن رحيل الاستعمار ينطوي، آلياً، على ولادة الدَّولة القوميَّة. لذلك لم يُعْنَ بالحديث عن نظرية في الدَّولة أو في المُجتمع، أو في مرحل الوحدة العربية. وكان بذلك ينسى أولوية العلاقة الكولونيالية على الطبقة الحاكمة وعلى الفكر الذي يقودها، ذلك أن هذه العلاقة، والقطريّ علاقة داخليّة فيها، تعيد صياغة أية طبقة حاكمة، أو تعيد إنتاجها كبرجوازية كولونيالية متجددة، بلغة مهدي عامل. وعلى هذا، فإن جدل ميتافيزيقيّاً القوميَّة والعلاقة الكولونيالية، جعلا من أسئلة الدِّيمقراطيّة والحرية والاستقلال الذاتي للحركة الشَّعبية أسئلة نافلة ولا ضرورة لها. علماً أن هذه الأسئلة هي أسئلة المشروع القوميّ الجوهرية، ومن دونها تصبح القوميَّة كلمة من كلمات القاموس اللغوي الأُخرى، وهو ما حصل الآن، تقريبا .

وخلاصة القول، إن القبول بالقوميَّة مرجعاً نوعياً، يتجاوز الطَّائفيّ والجهوي والقبلـي، تعبير عـن ارتقـاء نـوعي في الـوعي، ورقـي في الالتـزام والحـس بالمسؤولية. غير أن هذا الارتقاء الإنسانيّ له شروطه، الممتدة من الدِّيمقراطيّة وتحقق الذات الإنسانيّة المبدعة، إلى تسييس المجتمع وازدهار القيم والنِّظام والثَّقافة فيه. انطلاقاً من هذا، فإن الدعوة إلى وعي قومي عربيّ صحيح، لا تتحقق، إلا في الكفاح الشَّعبي من أجل حداثة اجتماعيَّة، تعترف بالإنسان وبحقه في الكلام والاقتراح والرفض والقبول على مبعدة شاسعة عن عناصر القوميَّة العربيـة الشـكلانية. ولم يكـن مهدي عامل مخطئاً، حين ربط بين التحـرر الاجتماعيّ والتحرر القوميَّ، على اعتبار أن البورجوازيّة العربيـة الكولونيالية المسيطرة تناقض التحرر والعدالة والحداثة، بقدر ما تناقض القوميَّة العربية الحقيقيّة أيضاً .

إن المجتمع القوميّ العربي، وفي التَّصوُّر الشكلاني الفقير، هو الذي يرى العنصر العربي ولا يرى ما عداه، أو هو الذي يرى الرسالة العربية إلى غير العرب، وهو تصوُّرٌ لا يلتقي بالمنطق السليم، إلا في صدف عارضة. وآية ذلك ما آل إليه الوضع في السودان (شمال السودان وجنوبه)، وفي العراق الذي يطرح أسئلة كثيرة، ليس آخرها (السُّؤال الكورديّ) ناهيك عن صعود النزوعات البربرية في المغرب العربي.. ولذلك يمكن القول: إن المجتمع القوميّ العربي، وبالمعنى النَّظريّ الدقيق، هو المجتمع الذي لا توجد فيه أقليَّة ولا أغلبيّة. غير أن هذا الكلام، الذي يحيل على اليوتوبيا، يستدعي مُجتمعاً حداثياً يحقق المواطنة، ويتعامل مع المواطنين بمعايير الحقوق المتساوية والواجبات المتساوية، لا بشعارات أيديولوجية تفضي إلى هلاك الوطن والمواطنين، أي إلى إنقاذ كل ما ينقض تصور القوميَّة العربية .

إن كانت اللغة والتاريخ والثّقافة والأرض، هي عناصر القوميَّة العربية، في زمن تحريضي مضى، فإن مقولات الوطن والمواطنة والدِّيمقراطيّة ودولة القانون.. هي عناصر نظرية القوميَّة العربية الآن .

*يؤسس الخطاب القوميّ العربي لمفهوم العروبة عبر تماهيها مع الإسلام. ويلاحظ أن لقاء الإسلام بالعروبة وتوحيدهما معاً يفصح عن نفسه من خلال نمط واحد مميز من الإسلام وليس أي إسلام، إنه إسلام مذهبي خاصّ، غالباً ما يؤرخ له ببدايات نشوء إسلام الدَّولة، ويعلن عن خصوصيته - هذا الإسلام - عبر إقصاء الأنساق المذهبية الإسلاميّة الأخرى خارج جماعة الأمة - الإسلام، عدا عن المعتقدات والأديان الأخرى المختلفة. وأنت ترى على قاعدة علاقة العروبة بالإسلام تبلورت أطروحتان رئيسيتان في الخطاب القوميّ، الأولى تميل إلى القول بالتماهي بين الإسلام والعروبة وتفيد في أن الإسلام هو إسلام عربيّ وخلا ذلك هو إسلام شعوبي أو أن كل عربيّ هو مسلم بالضَّرورة، الثانية، توفيقية قلقة، تنزع إلى الحلول البراغماتية الانتقائية. في الحالتين ثمة مؤشر هام يدلّ على ارتباط عميق ووثيق بين الوعي القوميّ والأيديولوجيا الدينية، التي شكلت أحد المكونات الرئيسيَّة والحاسمة في هذا الخطاب. المشكلة تكمن في أنه بقدر ما كانت القوميَّة والتحرر القوميّ مشروعاً تحررياً، علمانيّاً وحداثياً، كما ظهر في تجربة الآخر التاريخيّة متعارضاً مع المؤسسة والوعي الدينيين، فقد اندغمت في تجربة القوميَّة العربية مع الإسلام..؟

**شكّل الإسلام، وبالمعنى التاريخ، مرحلة جديدة حاسمة في التاريخ العربي، نقل العرب من وضع معين إلى آخر أكثر ارتقاء واندفاعا وحيوية، أفضى، لاحقاً، إلى: الحضارة العربية - الإسلاميّة. وجاءت القوميَّة العربية لتكون، وبالمعنى النَّظريّ، بداية مرحلة جديدة تنقلّ العرب من زمن الضعف والخضوع إلى زمن مغاير. فالزمن التاريخيّ الذي ظهرت فيه واضحة النزوعات

القوميَّة العربية كان زمن تفكك الإمبراطوريَّة العثمانية والغزو الاستعماريّ للأرض العربية. وعلى هذا، فقد حاولت القوميَّة العربية أن تكون مرادفاً، وفي زمن آخر للإسلام، بعد أن ظهر أن الرابطة الدينية تخذل العرب ولا تنصرهم. والمثال المطروق دائماً هو: الخلافة العثمانية .

بيد أن الفصل بين العروبة والإسلام، أو بين نزوعات قطريّة والإسلام، لم يعثر على ما يوطّده لأسباب مُختلفة: فقد حمل لواء الدعوة نخبة من المثقّفين، لم تستطع التحول إلى تيار اجتماعي فاعل وواضح الغايات. كما أن الفصل بين الإسلام كعقيدة والإسلام كحضارة ظل شأناً من شؤون المثقّفين، أو بعضهم. إضافة إلى ذلك، فإن الوعي الشّعبي، الذي ورثته السلطة العثمانية، كان، غالباً، وعياً ريفياً مشدوداً إلى المطلق والإطلاقيات، أي إلى الدين والتّصوُّرات الدينية. ولذلك جاء الوعي القوميّ الشّعبي كردٍّ فاعل ضد آخر، ينتمي إلى قوميَّة مغايرة. وما أن رحل هذا الآخر وابتعد، حتى بدأ الوعي الديني يعود إلى ما كان عليه، فإن انفتح على مشروع قومي، كالنَّاصريَّة مثلاً، كان ذلك حالة خاصّة مرتبطة بـ شخص لا بعقيدة قوميَّة .

وبقدر ما كان الفكر القوميّ أثراً لنخبة مثقّفة، جاءت الأحزاب السِّياسيّة القوميَّة تتويجاً لطموح نخبوي أيضاً. وليس في مفهوم النخبة، في ذاته، ما يضير، فهو أساسيّ في كل مشروع اجتماعي تحويلي، لكن المشكلة تكمن في طبيعة النخبة، التي ترجمت القوميَّة إلى مشروع سياسيّ. فهذه النخبة، على المستوى النَّظريّ، كانت عاجزة عن إنتاج تصور نظري قومي متسق، فذهبت إلى التلفيق، مازجة بين عناصر غير متكافئة، تحدّث عن نهضة مُستقبلية تستأنف مجداً قديماً. وفي هذا التلفيق بدا الإسلام رافداً من روافد العروبة، إن لم يظهر الإسلام، وفي لحظات مجده الغابرة، تعبيراً عن جوهر العروبة. ولعل هذا التلفيق، الذي يتبادل فيه الإسلام والعروبة المواقع، هو الذي سيفضي، لاحقاً، إلى أحزاب قوميَّة، ليست في حقيقتها إلا حركات شعبوية، مأخوذة

بشعارات شعبوية أيضاً. ولم تَكُ نظرية الأحزاب القوميَّة العربية إلا هذه الشعارات ذاتها، التي تلبي عربيّاً يدافع عن عقيدة الإسلام، وتلبي عربيّاً آخر يدافع عن الإسلام كحضارة.

وواقع الأمر أن الفكر القوميّ العربي، باستثناء حالات فردية، جاء مشروعاً سُلطوياً، يحلم ليلاً ونهاراً بالوصول إلى السلطة. وهناك فرق بين المشروع السُّلطويّ والمشروع التحرري الحديث. والمشروع الأول يعتقد أنه أنجز مشروعه حال وصوله إلى السلطة، كما لو كانت السلطة في ذاتها تكثيفاً لـ الحلم القوميّ وجوهراً له. وبسبب هذا الاندفاع الشديد إلى السلطة، فإن الفكر القوميّ، وفي شكله السُّلطويّ، حارب كل مقولات الحداثة القائلة بالتعدّد والمُختلف والمتنوع والحواري، متوسلاً غطاءً أيديولوجيا مفرداته: الشّعوبية، القطريّة، الإقليميّة، القوى المتآمرة. غير أنه، وهو يتسلّح باتهاماته الأيديولوجية، كان يدخل في منطق اختزالي فقير، حيثُ القوميَّة العربية هي الأحزاب القوميَّة، وحيثُ الأحزاب هي النخبة التي تقودها، حيثُ النخبة هي المرجع الأول فيه. وبهذا المعنى فقد عاش الفكر القوميّ، القائم على التلفيق، جدل السلب كاملاً، أي جاء ليعبّر عن ضمير الشَّعب الموحَّد قومياً، وانتهى إلى طرد الشَّعب خارجاً. وبسبب ذلك، فإن هذا الفكر، الذي جاء تعويضاً عن ضعف الرابطة الدينية وعجزها، فتح الأبواب واسعة من جديد أمامها، بعد أن برهن أنه أكثر ضعفاً وعجزاً .

يقول فالتر بنيامين: (تتكشف حقيقة المُجتمع في أكثر مفاصله وهناً). إذا تجاوزنا القول في حرفيته، وأخذنا بما هو قريب منه، يمكن القول: »يتكشف وهن الفكر القوميّ العربي في موقفه ممن هو ليس عربيّاً«. وأعني بذلك موقف هذا الفكر مما يدعى **بالأقليَّات**، رغم التباس العبارة وعدم دقتها. في هذا الفكر لم يلتفت، إلا نادراً، لوضع الإنسان غير العربي في مُجتمع قومي عربيّ. وربما لا يكون الأمر مهماً، لو كان في هذا الفكر ما يحيل على

الدِّيمقراطيّة وحُرِّيَّة الاختلاف. والأمر غير ذلك، بدليل أن هذا الفكر تكلّس وتجمد بعد الوصول إلى السلطة، حين كان يتاح له ذلك.

ولقد كان من المفترض أن يكون المشروع القوميّ مشروعاً تحررياً وحداثياً، أي كان عليه أن يأخذ باستراتيجيّة أُخرى غير الاستراتيجيّة الانقلابية. والاستراتيجيّة الأُخرى تقول بهيمنة أيديولوجية وفكريّة على المستوى المُجتمعي، تحقق قوميَّة المُجتمع، أي حداثته قبل الوصول إلى السلطة. بيد أن هذا الفكر، كان في فقره أقل بكثير من أن ينتج نظرية في الهيمنة القوميَّة وفي شكل الوصول إلى السلطة. والمقصود هنا هو ما يمكن أن يُدعى بـ الدِّيمقراطيّة القوميَّة التي تعي، نظرية وممارسة، أن الدِّيمقراطيّة تشكل علاقة داخليّة في كل مشروع قومي حقيقيّ .

يستدعي مفهوم الدِّيمقراطيّة القوميَّة عنصرين أساسيّين: الدِّيمقراطيّة في تعييناتها السِّياسيّة والاقتصاديَّة والثّقافية من ناحية، والدِّيمقراطيّة كشرط لتوليد وتطوير الوعي القوميّ. وبهذا المعنى، فإن الدِّيمقراطيّة القوميَّة التي لم تعرفها الأحزاب القوميَّة، هي المعادل الموضوعيّ، وفي شروط مُختلفة، لمفهوم: العلمنة. فإذا كانت العلمنة، أي فصل الدين عن الدَّولة، جاءت من الغرب كنتيجة لصراع البورجوازيّة الصاعدة مع الإقطاع المدعوم من المؤسسة الكنسية، فإن الشرط العربي كان يحتاج إلى إشكالية علمانيّة مُختلفة، إشكالية لا تُحارب الدين ولا حتى تبشّر بالقوميَّة، بل تعمل على تخليق شروط اجتماعيَّة وسياسيّة ترى في مفهوم التحرر الوطنيّ والاجتماعيّ مرجعاً لها. وبهذا المعنى، فإن مشروع العلمنة، الذي لم يتحقق، لا يردّ إلى الدين في ذاته، بل يردّ أولاً إلى مشروع التحرر، الذي لم يتحقق أيضاً .

يعود إخفاق مشروع العلمنة، أي الحداثة الاجتماعية، إلى ثلاثة عناصر أساسيّة، هي:

١- التلفيق النظريّ، أو التلفيق الأيديولوجي، بشكل أدق، الذي يستدعي الأيديولوجيا الدينية إذا احتاجها، ويطردها بعد قضاء الحاجة. ولذلك، فإن النِّظام العراقيّ، وهو نظام قومي، تأسلم إبان حرب الخليج، وذهب إلى تكثير المساجد، مستكملاً منظوراً شعبوياً بدائياً، يبدأ بمفهوم الحزب وينتهي إلى وحدانية القائد الملهم.

٢- ظهرت الأحزاب القوميَّة في فترة كانت الأمية فيها طاغية أو شبه طاغية، وذلك في عمومية شعاراتية تتجه إلى المثقَّفين والفلاحين أولاً. وإذا كان المثقَّفون قادرين، غالباً، على التأقلم مع السلطة والتحول إلى علاقات سلطوية، فإن الفلاحين، وفي شروط غياب الهيمنة القوميَّة يعودون سريعاً إلى تصوراتهم الإطلاقية، حيثُ السلطة مطلق، وشغف الاقتراب من السلطة شغف مطلق أيضاً. إن مقولات المطلق والإطلاقية مشتق من مشتقات الأيديولوجيا الدينية ذاتها، مما يجعل من الدَّولة القوميَّة أحياناً، ظاهرة دينية، بمعنى ما، أو ظاهرة تقرأ كنصّ ديني مُغلق.

٣- إن كان شكل الوصول إلى السلطة يحدِّد مضمون السلطة، كما يقول غرامشي، فإن الاستراتيجيّة الانقلابية القوميَّة غيّبت المُجتمع قبل أن تصل إلى السلطة، أي وصلت إلى السلطة، دون أن تهجس على الإطلاق بمُشكلات الدِّيمقراطيّة والعلمانيّة. بل بعكس القول: إن مفهوم المطلق الذي لازم الأيديولوجيا القوميَّة، سواء في تعاملها مع الماضي المجيد كمطلق أو في تعاملها مع السلطة كمطلق آخر، جعل من اللاعقلانية عنصراً داخلياً في الأيديولوجيا القوميَّة، عنصراً ينقض، لزوماً، الحداثة والدِّيمقراطيّة والتعدديّة السِّياسيّة. ولعل القراءة المتأنية لنصوص عفلق، وهو يكتب إنشاء أكثر مما يقدم فكراً، تكشف بيسر عن تلك اللاعقلانية، التي إن ترجمت سياسياً قادتْ إلى مُجتمع لاهوتي جديد.

كان من المفترض أن يطرح السؤال كالتالي: مُجتمع حديث أم مُجتمع قومي؟ لكن الفكر القوميّ طرح السؤال بشكل آخر: مُجتمع قومي أم مُجتمع إسلاميّ؟ ثم ما لبث أن طرح السؤال بشكل آخر: مُجتمع عروبي فقط، أم مُجتمع قومي عروبي فخور بالحضارة الإسلاميّة؟ وهكذا انتهى السؤال إلى أرض جديدة هي: عروبة الإسلام أم إسلام العروبة؟ وإذا كانت القوى الإسلاميّة، أو أشكال منها، رأت في فكرة القوميَّة إلحاداً بارزاً أو فكرة مستوردة من بلاد الفرنجة، فإن الفكر القوميّ شغل نفسه، منذ بداياته، بالبرهنة على عروبة الإسلام، أي بقي يدور في إشكال ديني وهو يظن أنه يدور في إشكال آخر.

اهتمت الأيديولوجيا القوميَّة، في مُعظم الأحيان، وعفلق نموذجاً، بالبرهنة الراضية والمطمئنة عن: عروبة الإسلام. وآية ذلك، القرآن الكريم، الذي أمدّ من خلاله، الله سبحانه وتعالى، العرب بالرسائل الإلهية، وأوكل إليهم، من حيثُ هم عرب، نشر الرسالة الإسلاميّة. ويتضمن هذا القول أمرين: الأول هو البعد العروبي للرسالة الإسلاميّة، حيثُ القرآن أُنزل باللغة العربية، وثانيهما، هو السياق العروبي، الذي جاء فيه القرآن، الذي تعامل مع المُجتمع العربي المكّي، ومع المُجتمع العربي المديني. وفي تصور كهذا، يساوي بين العبقرية الإسلاميّة والعبقرية العربية، تأخذ العروبة موقع الأولوية في علاقتها بالإسلام، وتصبح القوميَّة العربية قائمة قبل الإسلام وسابقة عليه، ويغدو المُجتمع العربي، قبل الإسلام، مُجتمعاً متمدناً، ودليل ذلك بعض الآيات القرآنية، وبعض الوقائع التاريخيّة.

إن من يقرأ بعض النصوص القوميَّة المجتهدة، والمخلصة في اجتهادها، عروبة الإسلام للدكتور محمد أحمد خلف الله، مثلاً، يستطيع التوقف أمام ثلاثة عناصر، تؤكد عروبة الإسلام هي: إن كان الفكر هو اللغة، فإن القرآن الكريم في لغته العربية تعبير عن فكر في اللغة العربية. وبسبب وحدة الفكر واللغة، فإن الإسلام، في مكانيته وزمانيته عربيّ أيضاً. ولذلك يحجّ المُسلمون إلى

مكان عربيّ، هو الكعبة، ويصومون شهر رمضان وفقاً لتوقيت عربيّ أيضاً، أي مبدأ التاريخ الهجري. ينتج عن ذلك، أن في القرآن الكريم متكأ لمنظور قومي. ودليل ذلك أن القرآن استخدم مادة لغوية يشتق منها: إقامة، ومقام، ومقيم، وقوم، وبالتالي قوميَّة، ولم يتحدث عن: الوطن، مُواطن، مُواطنة..

مع ذلك، فإن الانتقال من إسلام العروبة إلى عروبة الإسلام، لا يحلّ، على المستوى النَّظريّ، قضايا كثيرة. ذلك أنه يوحّد بين عنصرين نظريين غير متجانسين، هما الدين والقوميَّة، ويضع زمن هذين العُنصريّن، وهما مُختلفان، في زمن واحد، يؤكد القوميَّة ظاهرة طبيعية، أي لا تحتاج التاريخ ولا يحتاجها التاريخ. أضف إلى ذلك أن مقولة عروبة الإسلام، ما أن استقامت على المستوى النَّظريّ، وهي لا تستقيم، لأنها تخلط بين العقيدة والحضارة، فإنها تضطرب الاضطراب كله في الصراع السِّياسيّ، حيثُ ميزان القوى يعيد صياغة المقولة، كما يشاء ويرغب. وآية ذلك أن الفكر الديني، في الخمسينيات والستينيات، كان يؤكد وحدة العروبة والإسلام، وعاد، بعد عقدين، ليرى في القوميَّة ظاهرة مارقة، جاءت لإضعاف المسلمين.

إن انزياح ميزان القوى الأيديولوجي والسِّياسيّ، منذ نهاية السَّبعينيات، لصالح القوى الدينية، بالمعنى السِّياسيّ للكلمة، دفع بأنظمة الحداثة العربية إلى توظيف الدين سلطوياً، بحثاً عن شرعية مفقودة، حتى أصبح الإسلام الجماهيري أيديولوجيا فعلية لهذه الأنظمة، تسخّر له أجهزة الإعلام المختلفة والمناسبات الدينية ودور العبادة. ولم يكن بإمكانها أن تفعل ذلك، لولا منطق التلفيق، الذي جعل الأيديولوجيا القوميَّة، منذ البداية حتى اليوم، مما عينها، لاحقاً على الأقل، أيديولوجيا سلطوية بامتياز. ومثلما بدا الرجوع إلى الماضي المجيد والقول بالوحدة العربية والحديث عن المستقبل المشترك عناصر مُختلفة في أيديولوجيا سلطوية لا أكثر، جاء الإسلام، وفي زمن لاحق، ليندرج في بنية هذه الأيديولوجيا، ويتحول إلى أيديولوجيا سلطوية أيضاً.

وإذا كان بعض المفكرين سعى إلى مصالحة العروبة والإسلام سعياً إلى تثبيت مواقع القوميَّة العربية، فإن الأنظمة قد صالحت بينهما توسلاً لشرعية مفقودة. والفرق بين الطرفين واضح. فالمفكر يصالح بين عنصرين لا متجانسين، بسبب قصور نظري وخلل في الرؤية، والسلطة تمزج بين عناصر مختلفة، بسبب قصور في الممارسة السياسيّة وخلل فادح في علاقتها مع الجماهير المضطهدة.

والأمر ليس بعيداً عن تعبير الفلسفة العربية الإسلاميّة. فبعض مؤرخي الفلسفة يتحدثون عن فلاسفة الإسلام وحكماء الإسلام، على خلاف آخرين يقولون بالفلسفة العربية والحكمة العربية. وهذا الاختلاف تعبير عن تاريخ عربي - ديني، لم يستطع أن يتحرر من مراجعه الدينية، ليكتشف تاريخاً دنيوياً بعيداً عن التقديس. وإذا كان لصراع عروبة الإسلام/ إسلام العروبة أن يعبّر عن شيء، فإنما يعبّر عن سيطرة الماضي على الحاضر، ذلك أن القوميَّة، وبالمعنى النظريّ للكلمة، مرآة لزمن تحرر من الماضي.

*** إذن، ما هي حدود التماثل والاختلاف - وهذا الطرح متصل بما سبق - بين الأمة الإسلاميّة والقوميَّة العربية. وهل يتيح لنا ذلك إمكانيَّة الحديث عن علمانيّة النظم القوميَّة؟علاوة على ذلك أنت تلاحظ بوجه عام أن الخطاب القوميّ العربي يؤسس لمفهوم الأمة على نحو ملتبس ومشكل، حيثُ يطابق بينه وبين مفهوم القوميَّة من جهة أخرى، ويماهي بينهما تماماً، من دون أي اعتبار للتأسيس المعرفي والتاريخيّ لهذين المفهومين. كيف تعللون معرفياً وأيديولوجيا مصدر هذا الإشكال أو الخلط؟**

** سؤال العلاقة، أو الفرق، بين الأُمة والقوميَّة، إعادة لسؤال العروبة والإسلام. فالقوميَّة، كما العروبة، تشير إلى هويَّة تاريخيّة متعدِّدة العناصر، لا يمكن اختصارها إلى البعد الديني. ولعل التأمل اللغوي لكلمة الأُمة يبين سيطرة الدلالة الدينية عليها، مما يجعل تعبير الأُمة العربية مساوياً لتعبير الأُمة

الإسلاميّة، أو مساوياً لتعبير العرب الذين توحدهم رابطة دينية. وإذا عدنا إلى لسان العرب للعلاّمة ابن منظور نجد ما يلي: «الإمة والأُمة: الشرعية والدين. وفي التنزيل العزيز: إنا وجدنا آباءنا على أمة.. والأمة والإمة: الدين. قال أبو إسحاق في قوله تعالى: كان النَّاس أمة واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، أي كانوا على دين واحد. قال أبو إسحاق، وقال بعضهم في معنى الآية: كان النَّاس فيما بين آدم ونوح كفاراً فبعث الله النبيين يبشرون من أطاع بالجنة وينذرون من عصى بالنار.. والأُمة: الطريقة والدين. يقال: فلان لا أمة له أي لا دين له ..»..

تنطوي كلمة الأُمة على دلالتين مترابطتين، الأولى منهما هي: توحيد المتفرق والمختلف، وثانيهما: إقامة التوحيد على مبدأ ديني، هو الإيمان بشريعة واحدة. وهذا منطقيّ تماماً، بسبب الوظيفة التي سعى الإسلام إلى تحقيقها، وهي وظيفة توحيدية، تعطي لكل أمر معناه المنطقيّ داخل منظومة فكريّة شاملة، هي منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد. وحتى في حال الانطلاق من مفهوم التوحيد والحديث عن شرائع سماوية أخرى غير الشريعة الإسلاميّة، فإن ما يوحد النَّاس يظل مرجعاً دينياً. وبالتالي، فإن الأُمة العربية هي الجماعة الإنسانيّة الموحدة دينياً، سواء كان المرجع الموحِّد هو الشريعة الإسلاميّة، أو شرائع سماوية أخرى، تقف إلى جانب الأولى وتتفق معها في التوحيد، أي الإيمان بإله واحد لا يوجد غيره .

إن الإشكال المطروح هنا، في ضوء علاقة القوميَّة بالأُمة، هو ليس الوحدة، بل طبيعة العنصر الذي يقوم بتحقيقها، والذي يجعل من الإيمان بالله مرجعاً ومرتكزاً، وهو لا يأتلف مع العناصر التي تحقق، نظرياً، الوحدة القوميَّة. فالقوميَّة، وبالمعنى الحديث، هي الجماعة البشرية الموحدة فيما بينها بجملة من الخصائص التي تميزها من غيرها، والموحدة أيضاً بمصير يتوزع عليها جميعاً. ما يظهر هنا واضحاً هو وحدة الخصائص ووحدة المصير، دون الإشارة إلى الدين.

إلى جانب هذا، فإن الأُمة تكتفي، في إنجاز وحدتها، بعنصر واحد محاط بالقداسة، بينما تتخلق الوحدة القوميَّة في تعدديّة من العناصر الدنيوية. ولهذا تكون القوميَّة تاريخيّة، على خلاف الأُمة التي تضع كل تاريخها في زمن ثابت مضى، أي تتخلص من التاريخ، وهي تظن أنها تنتسب إليه .

تنعكس تاريخيّة القوميَّة على العناصر المتعدِّدة المكوِّنة لها، إن لم تكن هذه التعدديّة في ذاتها تعبيراً عن تاريخيّتها. وهذا ما يجعل الإنسان، مثلاً، يصبح عضواً من الأمة الأمريكيّة أو غيرها، دون جهد كبير، في حين أن الإنسان لا يستطيع أن يكون عضواً من الأُمة الإسلاميّة إلا إذا انتقل من دين إلى دين آخر. هذا إلا إذا اعتبرنا أن الأُمة العربية وهي مرادف لـ الأُمة الإسلاميّة تعبير عن وحدة أبناء السماء أي أمة مُتعدِّدة الشرائع السماوية، وهو ما هجس به أنور السادات، حين رأى في السماء جسراً بين العرب واليهود.

إن هيمنة الديني على القوميّ في الفكر العربي هي التي تفصل بين الجذرين اللغويين لـ الأُمة والقوميَّة، وهو فصل غير قائم في الفكر الغربيّ. فالقوميَّة، في اللغة اللاتينية، وهي Nationalism ، تشتق من الأمة التي هي Nationالتي تشتق منها أيضاً الجنسية Nationality أما في اللغة العربية، فنحن نقف أمام ثلاث كلمات ذات جذور لغوية ثلاثة مُختلفة، توالي: الأمة، القوميَّة، الجنسية. ويمكن شرح هذا الواقع بفكر غير متجانس، يرجع إلى الماضي حين يشاء، ويتعامل مع الحاضر حين يشاء أيضاً، دون أن يقيم، وبالمعنى الفكريّ، قطعاً تاريخيّاً بينهما. ولذلك تدور حول بعضها أزمنة تاريخيّة لا متجانسة، فالماضي قائم في الأُمة والحاضر قائم في القوميَّة، والدَّولة الموزعة على الزمنين غير المتجانسين حاضرة في الجنسية. وفي الحالات جميعها، فإن ما ميّز الفكر القوميَّ، وما خارجه أيضاً، هو العجز على إنتاج قطع معرفي في بنية التّفكير العربي، وذلك في علاقة ملتبسة، يكون التاريخ فيها حاضراً وغائباً معاً.

وباستثناء بعض وجوه فكر النَّهضة العربي، حافظ هذا التلفيق على مواقعه، خالطاً بين زمن الماضي وزمن الحاضر وزمن المُستقبل معاً .

في هذه الحدود، يمكن أن يُشكِّل الفكر الديني على وضوحه، فهو في حديثه عن الأُمة يرى المُستقبل استمراراً للماضي، ويرى في الماضي، وهو متخيل عادة، زمناً تاريخياً وحيداً. وهذا ما يسعفه على الحديث المستمر عن الأُمة الإسلاميّة، الحكومة الإسلاميّة، الخلافة الإسلاميّة، ديار المُسلمين... على خلاف الفكر القوميّ، الذي وهو يقول بالحاضر ويؤكده، يعطفه مُباشرة على ماضٍ، متخيل غالباً، هو مصدر له وضامن لخطواته في آن. علماً أن على الفكر القوميّ، أن يتحدث، نظرياً، عن المُستقبل .

وبالتأكيد، فإن الحديث عن الأُمة والقوميَّة حديث عن معنى الهويَّة أيضاً. فالأُمة تحيل على هويَّة سكونية أحادية البعد، وهو البعد الديني. وحتى حين تضيف إلى البعد الأخير بعداً آخر، هو الحضارة الإسلاميّة عبر العصور، فإنها تبقى في الإشكال الديني، ولا تغادره، لأنها ترى في الإيمان الديني أساساً لهذه الحضارة وحاملاً لها. في مقابل ذلك، ونظرياً، فإن الهويَّة القوميَّة مُتعدِّدة العناصر، تنطوي على الحضاريّ التاريخيّ وعلى المعارك القوميَّة ودنيوية الوقائع الإنسانيّة والقوميَّة، وعلى الإنسانيّ والكوني، دون التوقف أمام الديني أو الأصول الدينية. ولذلك، بإمكان الهويَّة القوميَّة العربية أن تنتمي، نظرياً، إلى عبد الرحمن الكواكبي وأمين الريحاني وجمال عبد الناصر ورئيف خوري، بينما تقبل الهويَّة الدينية بما جاء في القرآن الكريم والسنة وما أجمع عليه فقهاء المُسلمين. وهذا الموقف، وبسبب اتساقه، ينكر عصر النَّهضة، ويرى فيه كفراً وتبعية، ويستنكر القوميَّة ويرى فيها ضلالاً وامتثالاً لغاياتِ أعداء المُسلمين. وإذا نظرنا إلى الواقع العربي اليوم، نرى أن ما تقول به الهويَّة الدينية، المنطلقة من تصور الأُمة تأخذ به جموع غفيرة من الشارع العربي، الأمر الذي يدلل

على أن تصور الأُمة هو التَّصوُّر المعيش، كما لو كان للسلطة تلفيقها الفكريّ، وللشارع أيديولوجيته المنسقة، التي تطرد، ولو آنياً، القوميَّة، وتستبقي الأُمة.

ومما لا مراء فيه أن سيطرة الأُمة على القوميَّة لا تفسر فقط بإخفاق المشروع القوميّ، وبفشل المشروع التحديثي العربي بشكل عام، بل يفسر أيضاً بسبب أمور تاريخيّة أكثر اتساعاً. فهناك، من ناحية، دور الإسلام الحاسم في تكوّن الشَّخصيَّة العربية كشخصيَّة حضاريّة تاريخيّة، وفي تكوّن ما يدعى بـ الحضارة العربية-الإسلاميّة. ومع أن التاريخ العربي قبل الإسلام، لم يكن جاهليّة صافية، كما يدّعي بعض المجتهدين، فإن هذا التاريخ لم يحقق قفزته النَّوعيّة، ويخرج من مكان محدود إلى فضاء إنسانيّ بالغ الاتساع، إلا بفضل ظهور الإسلام، كحدث إنسانيّ نوعي، أي كعقيدة دينية أنتجت حضارة. أكثر من ذلك، إن تشكل الحضارة الإسلاميّة لم يكن حكراً على العرب، فقد شارك فيه الفرس والبربر والكورد والأتراك، وتوزع على أمكنة جغرافية مُتعدِّدة مثل دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة، وبلغت هذه الحضارة أوجها في القرن الرابع الهجري-التاسع والعاشر بعد الميلاد - حيثُ شاركت أجناس مُختلفة وعواصم مُتعدِّدة في إنتاج حضارة جديدة وخلق ثقافة غنية وغزيرة، مسّت الأدب والعلم والفلسفة.. الأساسيّ هنا هو تعدديّة العناصر الإسلاميّة التي بنت هذه الحضارة، والتي رغم أصولها المُختلفة، حملت الهويَّة الإسلاميّة. إضافة إلى هذا، فإن صدام الأُمة الإسلاميّة مع المسيحيَّة تارة، ومع الغرب المنحدر من المسيحيَّة، تارة أُخرى، جذّر، منطقيّاً، موقع الأُمة الإسلاميّة أو أمد الهويَّة بـ متخيل تاريخيّ تجدد به ذاتها. وبما أن الغرب الاستعماريّ، في تصور ديني مسيطر، سيبدو دائماً غرباً مسيحياً وهو يتصرف أحياناً على أنه كذلك (غزو العراق)، فإن هذا التَّصوُّر يرد عليه، دائماً، بـ شرق إسلاميّ، أي بـ أمة إسلاميّة تحارب أمة مسيحيَّة. ووفقاً لهذا التَّصوُّر، وهو بالغ الفقر أحياناً، فإن بعض التّيارات الإسلاميّة الفلسطينيّة والعربية تختزل إسرائيل إلى العقيدة

اليهودية، حتى يستقيم محاربتها بعقيدة أُخرى هي العقيدة الإسلاميّة. والتّصوُّر هذا، لا يُفسر بفقره الظّاهري، بقدر ما يفسر أيضاً بدوافع سياسيّة واضحة البراجماتية. فالقول بتماثل اليهود يسوّغ القول بتماثل المسلمين وصولاً إلى المؤامرة اليهودية العالميّة وتبرئة الولايات المتحدة والأنظمة الإسلاميّة التي تدور في فلكها.

وفي النّهاية، فإن القوميَّة العربية موجودة كاحتمال، قابل للتحقق، وقابل للاندثار، وفقاً لأقدار الحركة الشَّعبية العربية، التي هي احتمال آخر. غير أنه يمكن القول أيضاً إن الأُمة الإسلاميّة رغم الصحوة الإسلاميّة المتصاعدة، منذ ربع قرن من الزمان، هي بدورها احتمال أيضاً، على أساس أن الظواهر التاريخيّة تقاس بآثارها الملموسة في التاريخ الكوني. والفرق بين القوميَّة والأُمة أن الأولى هويَّة ملتبسة وهشة الواقع، وأن الثانية هويّة تطفو واضحة وتحتجب واضحة أيضاً.

فلعل غياب المُجتمع المدنيّ، المسرح الحقيقيّ للتاريخ - بتعبير ماركس - أفقد إمكانيَّة نشوء الدَّولة العربية الحديثة وتجاوز دولة الأرستقراطية العسكريّة. من جانب آخر يشير هذا الموقف إلى أن الدَّولة العربية راهناً، لم تنجم عن الصَّيرورة الذاتيَّة لقوانين تطور الأُمة تاريخيّاً، بقدر ما كانت وريثة لتقاليد ومكونات مُجتمع ما قبل الأُمة.

لقد برز شكل الدَّولة العربية القائمة كتقنية اجتماعيَّة — سياسيّة مستعارة على قاعدة غياب مُجتمع حديث يكون مصدراً حقيقيّاً لمثل تلك الدَّولة وشرعيتها. من هنا كانت الدَّولة التَّسلطيّة القمعية هي النموذج الأمثل للدولة العربية التي نجمت عن هذا الإقصاء للمُجتمع، وأحلت توسطاتها من أجهزة إرهاب وسجون وملاحق مادية محل الإرادة الحرة المكوّنة بالفعل للمُجتمع، واستعاضت عن قيم المواطنة والديمقراطيّة والتّعاقد والقانون اللازمة للمُجتمع الحديث بأفكار الرعية والولاء والعرف والخضوع.. إلخ. وفي المحصلة يكاد حديثنا

يكون عن شيئين مفترضين لا وجود لهما إلا في مخيلتنا ورغباتنا، بقدر ما يبدوان مطلبين تاريخيين ضروريين.. ألا تبدو هذه المفارقة الكبرى القائمة على تغييب وإقصاء المجتمع المدنيّ تاريخيّاً عقبة كؤوداً أمام مطلب وحدة الأمة، تحررها وتقدمها؟؟

**لا أظن أننا بصدد حديث نظري عن المُجتمع المدنيّ، يتابع المفهوم من لوك وهوبس، مروراً بهيغل وماركس، وصولاً إلى غرامشي. إن السُؤال الأساسيّ هو: هل يوجد مُجتمع مدنيّ عربيّ؟ فإن كان قائماً، ينبغي البرهنة عن تجلياته، وإن كان غائباً، يجب الحديث عن أسباب هذا الغياب .

يمكن منذ البداية صياغة الأطروحة التالية: يشكل المُجتمع المدنيّ، حيثُ هو علاقة حديثة، علاقة داخليّة في جملة من العلاقات الحديثة، تحتقب: الديموقراطية والعقلانيّة ودولة القانون وحقوق المُواطنة والمُجتمع القوميّ.. ويكشف تأمل هذه العلاقات، والمُجتمع المدنيّ علاقة فيها ومنها، عن غياب الأخير في المُجتمعات العربية.. فمن المفترض نظرياً، وبشكل تبسيطيّ، أن المُجتمع المدنيّ، هو الفضاء الاجتماعيّ - الاقتصادي، الذي يقابل ويوازي المُجتمع السياسيّ. والأساسيّ هنا، هو ليس وجود مُجتمع مدنيّ يقابل مُجتمعاً سياسيّاً، بل وجود دولة حديثة، تسمح بوجود هذين المجتمعين معاً، أو تسمح، وبسبب حداثتها، بوجود فضاء اجتماعي متمايز، لا يمكن اختزاله إلى الفضاء السُلطويّ .

فمن وجهة نظر نظرية، يدلل وجود المُجتمعين على غياب مركز متعال يأخذ شكل الحقيقة المطلقة، ويشير إلى اعتراف متبادل بين المُجتمعين أي يشيرُ إلى الدَّولة من حيثُ هي تعبير عن إرادة اجتماعيَّة وجماعيّة. ففي مقابل السلطة القروسطية، التي تقدّس الكلي وتزجر التخصيص، جاءت الدَّولة الحديثة، لتميز بين الإرادة المُجتمعية والإرادة السُّلطويّة، وتعترف بـ البشر لا ككلمة مغفلة تدعى بـ الرعية بل كمجموع من الإرادات الحرة، حتى ولو بالمعنى

الحقوقي على الأقل. ومن دون الدخول في تفاصيل كثيرة، فإن الدَّولة الحديثة تتويج لطبقة قائدة ومسيطرة، هي البورجوازيّة، التي وهي تدافع عن حقوقها، تنتج حقوقاً لطبقات أخرى. وبسبب ذلك، فإن البورجوازيّة، وبالمعنى التاريخيّ للكلمة، تتعرف كطبقة مهيمنة، طبقة تاريخيّة، قد تحتاج إلى القمع، دون أن تجعله منه قاعدة لسيطرتها، ذلك أنها في صراعها المنتصر ضد الإقطاع، كانت تدافع عن مصالحها الطبقية، وتخلق شروطاً موضوعية تخدم مصالح طبقات وفئات اجتماعيَّة أخرى. وبهذا المعنى، فإن الدَّولة الحديثة سابقة على المجتمع المدنيّ، فهي مصدره وهو أثرٌ لها، هذا من ناحية، والمجتمع المدنيّ أثرٌ لدولة حديثة قوية، من ناحية ثانية. يمكن القول هنا: إن وجود المجتمع المدنيّ إحالة على وجود دولة قوية، مثلما أن غياب المجتمع المدنيّ تعبير عن دولة ضعيفة، أو عن سلطة لا ترتقي إلى مستوى الدَّولة. أكثر من ذلك: إن الدَّولة التَّسلّطيّة التي تقوّض أسس المجتمع المدنيّ تعبير عن سلطة ضعيفة، حتى لو كانت مدججة بآلات القمع والإرهاب، لأن الدليل الموضوعيّ على قُوَّة الدَّولة هو وجود المجتمع المدنيّ الذي ينقدها، ويجبرها لاحقاً، على تغيير سياساتها المجتمعية.

إذا نظرنا إلى الواقع العربي وبحثنا عن آثار المجتمع المدنيّ فيه، نجدها غائبة ومتلاشية؛ لا وجود للأحزاب السِّياسيّة، ولا للحُرِّيَّات الصَّحفيَّة، أو النَّقابات، حُرِّيَّة الرأي والإبداع، المبادرة الفرديَّة والجماعيّة، أي لا وجود لأية علاقة حوارية بين الشَّعب والسلطة، وبين فئات الشَّعب المختلفة، بعد أن تمّ تحويل الشَّعب إلى رعية ونصبت السلطة ذاتها لحظة متعالية، لا يوافقها النقد ولا توافق عليه. وبسبب علاقة النفي المتبادل بين السلطة والشَّعب، توسع السلطة، وهي قمعية بالضَّرورة، أجهزتها القمعية، وتمدد وجودها حتى تكتسح الفضاء الشَّعبي إلى حدود الإلغاء. إن تمدد الدَّولة التَّسلّطيّة، أي اختراق أجهزتها الأمنية لكل المرافق الاجتماعية، يجعل المجتمع المدنيّ العربي مستحيلاً، ويقوض الأسس الموضوعيّة اللازمة له، لأن الدَّولة هذه تلغي وتعيد إلغاء

شروط الفعل السياسيّ اليومي، الذي هو مقدمة للحداثة الاجتماعية، أي مقدمة ضرورية للمجتمع المدنيّ.

إن كان وجود المجتمع المدنيّ تعبيراً عن قوّة الدّولة، فإن غيابه برهان على ضعف الدّولة، أو برهان على وجود سلطة تدمّر الدّولة، مكتفية بحيز معين، يمكن أن يدعى بالدّولة السلطة، أي الدّولة الجزئية، التي تحقق مصالح السلطة وهي تبدد مصالح المواطنين، ويفضي تأمل هذا الوضع، وهو مسيطر في العالم العربي إلى نتائج سلبيَّة، إن لم تكن مدمرة. ففي مقابل سلطة قوية في جهازها القمعي، وضعيفة في شرعيتها وفي وجودها الموضوعيّ، يوجد مجتمع ضعيف، بدوره يعوزه الحوار والتساند والتضامن. فقوّة المجتمع أثر لعلاقاته الحوارية ومحصلة لقدرته على اقتراح الحياة التي يريدها، وعلى اختيار السلطة السياسيّة التي يرى فيها تعبيراً عن إرادته وتطلعاته. وفي واقع يتوزع الضعف فيه على الدّولة والمجتمع معاً، يتحول الوطن إلى لغز، وتغدو المواطنة أمراً متعذراً. فقد ولد معنى الوطن من حياة اجتماعيَّة فوق أرض معينة، تتوزع فيها الحقوق والواجبات متساوية على الجميع، وتكون فيها الوقائع اللامشخصة مرجعاً للمواطن، أي أن فكرة الوطن جاءت نتيجة لرحيل المراجع السّلطويّة التي تضع ذاتها فوق الوطن والمواطن، وتؤكد الوطن فضاء لذوات بشرية متساوية أمام القانون. وهذا يعني أن الوطن يتعرف حقوقياً وسياسياً قبل أن يتحدد بمساحة جغرافية. أكثر من ذلك: إن البرهان على وجود الوطن هو المواطنة، التي تتجلى في اتجاهات متعدِّدة، وجوهها: حقوق المواطنة السّياسيّة والاقتصاديَّة والثقافيّة والحقوقية ..

وبالتأكيد، فإن غياب المجتمع المدنيّ، الذي نشير إليه، إشارة إلى دولة القانون، مقدمة للاقتراب من شيء قريب من المجتمع المدنيّ. والإشكال التراجيدي هنا، أن سيطرة الدّولة القمعية، في شروط اجتماعيَّة لم تعرف تجربة المجتمع المدنيّ، وهو حال العالم العربي في معظم الأحيان، يدفع المجتمع

المحاصر إلى بدائية متقهقرة، يتفاقم تهالك المُجتمع المدنيّ الذي تَوضّه السلطة. فأمام سلطة تروّع المواطن، الذي لم يصبح مُواطناً، تبدو المراجع التقليديّة، مثل القبيلة والطائفة والعائلة، ملاذاً وحيداً، كما لو كان الإنسان المغترب يلتمس الأمان لدى مراجعه العضويَّة بعد أن رأى الدَّولة قُوَّة مهدِّدة ومرعبة .

لا تفضي السلطة التقليديّة، كما أشرنا، إلى مُجتمع مدنيّ، وتستأصل مقدماته، إن وجدت. والأخطر من ذلك، أنها تصادر، مسبقاً، إمكانيَّة انبثاقه، لأن ممارساتها المُتعدِّدة تذهب دائماً، إلى اتجاهين، يتعين أحدهما بانطفاء السِّياسة، ويتعين ثانيهما باستيلاء المراجع العضويَّة. فبسبب قمع مُتعدِّد الأبعاد تتلاشى الأحزاب السِّياسيّة ويضمحل الوعي السِّياسيّ، وينوئد الفضاء السِّياسيّ كله. ومن المعروف أن الأحزاب، وبالمعنى الحديث للكلمة، هي التي تخلق وحدة المُجتمع المتفاعلة، وهي التي ترى في المُستقبل تجسيداً لبرامجها السِّياسيّة. وفي حال انطفاء شروط العمل السِّياسيّ، وانطفاء الثقافة علاقة فيه، ينتهي مفهوم الحزب ويعطي مكانه لمفهوم الجماعة، ويتراجع مفهوم الوطن تاركاً المكان للعلاقات والأواصر العضويَّة .

في حدود سلطة تقليديّة، تتمد الثَّقافة والسِّياسة والحوار المُجتمعي والحزب السِّياسيّ، تأتي معارضة هي صورة أُخرى عن السلطة التي تعارضها، ترفض كل ما ترفضه السلطة، مقترحة بديلاً قوامه الانغلاق والتَّجانس وأحادية الاقتراح والمنظور. ولهذا، فإن المُجتمع المدنيّ الذي استنكرته السلطة التقليديّة، يُستنكر من جديد لدى المعارضات الدينية، كما لو كانت هذه المعارضات تعيد إنتاج وأد المُجتمع المدنيّ، الذي أنجزته السلطة. واقع الأمر أن البنى الفكريّة والأيديولوجية والمعيارية توحِّد بين الطرفين المذكورين، وتجعلهما يحتاجان كل إمكانيَّات انبثاق المُجتمع المدنيّ. فالسلطة التقليديّة ترفض المُجتمع المدنيّ باسم الحفاظ على وحدة المُجتمع وتماسكه واستقراره،

والمعارضة الدينية تستنكره باسم الخصوصيّة الإسلاميّة التي تقبل بـ الجماعة المؤمنة التي، وهي ترحل، وهماً، إلى الماضي، ترفض القوميّة والسّياسة والمجتمع المدنيّ .

من المفترض، نظرياً، أن يكون المُجتمع المدنيّ وجهاً آخر لـ المُجتمع القوميّ مادام التعدديّة تخترق العلاقتين معاً. وإذا كان هذا المنظور يجعل من التعدديّة والنسبيّة والحوار قواماً للفكر القوميّ، فإنه يدلل، في اللحظة عينها، على تهافت الفكر القوميّ، أو شكل منه، حين ينتهي هذا الفكر إلى تدمير المُجتمع المدنيّ، أي حين يكون على المستوى النّظريّ والعملي، نظيراً لـ الفكر الديني المغاير له. وبهذا المعنى، فإن الفكر القوميّ، وفي شكل منه، والفكر الديني، وفي شكل منه أيضاً، ينتميان إلى بنية أيديولوجية واحدة، جوهرها: الأحادية، أي أحادية القول والحزب والتأويل والاجتهاد والقرار، بينما يحتاج المُجتمع المدنيّ إلى بنية فكريّة مغايرة وبدّاعة، فإن مبدأ الأحادية، في تعميماته المُتعدِّدة، يضع من يأخذ به في أواسط العصور الوسطى أو نهاياتها، أي في زمن لم يكن يعرف بعد، ظاهرة جديدة تعرف ب: المجتمع المدنيّ.

يعيدنا موضوع المُجتمع المدنيّ إلى كلام كثير، ظهر منذ نهاية الثمانينيات، ولا يخلو أحياناً، من الثرثرة والتسويق الأيديولوجي، هو: الجمعيّات الأهلية، أو جمعيات المُجتمع المدنيّ أو الجمعيّات المدنيّة. والذي يعني أن هذه الجمعيّات تعبِّر عن المُجتمع المدنيّ، أو بإمكانها أن تكون بديلاً عنه. والكلام هذا زائف من البداية حتى النِّهاية لأكثر من سبب: فهو يرى، أولاً، في بعض النخبة المثقّفة بديلاً عن المجتمع بأسره. وهو، ثانياً، يكرّس انطفاء السِّياسة، لأنه يرى في الجمعيّات النخبوية معادلاً للأحزاب السِّياسيّة. وهو، ثالثاً، لا يعرف، أو لا يريد أن يعرف، أن المُجتمع المدنيّ لا ينفصل عن دولة حداثية قوية. وعلى هذا، فإن هذه الجمعيّات تتابع منطق السلطة الحاكمة، مرتاحة إلى ثنائية تقليديّة هي: النخبة والاختصاص. فللسلطة نخبتها العارفة والمختصون

بأمورها، ولـ الجمعيَّات المدنيّة نخبة ذات اختصاص أيضاً. ولذلك لـم يتدخل طرف في أعمال الطرف الآخر. علماً أن المطلوب هو: استيلاد السِّياسة، بالمعنى المجتمعي، بما يتضمن ذلك من فكرة :الأحزاب والنقابات والصحف والأطر المهنية المختلفة.. وعلى هذا فإن الكفاح من أجل مُجتمع مدنيّ ينطلق من المعوقات الفعليَّة التي تمنع وجوده، لا من جمعيات مختصة. وهو ما يجعل هذا الكفاح فعلاً سياسياً، يولد من أطر سياسيّة ويستولدها في آن .

والجوهري في القول كله، والأكثر خطراً وفداحة، هو ذلك التَّنافس الشديد بين السُّلطات القائمة والجماهير الدينية، من أجل استئصال إمكانيَّات ظهور المجتمع المدنيّ. كأن هذا المجتمع خصوصيَّة غربيّة ملحدة. تنقصه خصوصيَّة مؤمنة مرجعها الجماعة والطائفة، أو خصوصيَّة سلطوية تتطيّر من كل ما هو مدنيّ وما هو حديث.

أحمد برقاوي

الفلسفة، التاريخ، الأمة، ..

أحمد برقاوي، مفكر فلسطيني وأستاذ الفلسفة بجامعة دمشق. رئيس قسم الدراسات الفلسفية. له العديد من الدراسات والأبحاث النقدية في الفكر العربي والفلسفة. تتسم كتاباته بالحس النقدي الرفيع وبالرؤى الراديكالية نحو الأفكار والمواقف .

* تجربة التَّفلسف العربي المعاصر أو (الفلسفة العربية المُعاصرة).
السؤال في إمكان وجودها يستحيل إلى إمكان اكتشاف وجود أسئلتها الرئيسيَّة وإشكالياتها الخاصّة. وبالمقابل سؤال الفلسفة العربية، هو هدرٌ لسؤال الفلسفة عموماً، الفلسفة بما هي كونيَّة وعالميّة في حضورها ومُشكلاتها؟

**أبدأ بهذا التَّحفظ الذي تُستَم به. الفلسفة العربية المُعاصرة بين قوسين. فوضعكم الفلسفة العربية بين قوسين يعني أن هناك إما شكّ في وجودها بالأصل، وبالتالي تقولونها في سبيل الجدل، بمعنى، لو افترضنا جدلاً أن هناك فلسفة عربيّة مُعاصرة؟ أو أنَّكم لا ترونها أصيلة من حيثُ هي تعبير عن أمة متعينة تاريخيّاً، أو أنكم ترون فيها ترديداً لمذاهب فلسفيّة قادمة من الغرب؟ أعتقد أن هذا هو المعنى المضمر وراء وضع الفلسفة العربية بين قوسين. وقد تكون لك أسباب أُخرى لا أعرفها، هذا هو اعتقادي ..

أما أنا فإنني أنطلق بدوري في تحديد الفلسفة العربية المُعاصرة من فرضيَّة مُختلفة، ألا وهي: أن الوعي النَّظريّ الذي بدأ يتكون منذ منتصف القرن التَّاسع عشر وحتى الآن، بوصفه امتلاكاً للعالم وحلاً للمُشكلات، على الرغم من أنها مُشكلات أمة، لكنه حلّ في الأساس يفيض عن علاقته المُباشرة بمُشكلاتنا. من هذه الزَّاوية، فأنا أعتقد أن تحديد الفلسفة العربية بمُشكلاتها يسمح لنا بالقول: إنَّ هناك فعلاً فلسفة عربيّة دون أن نضعها بين قوسين، على الرَّغم من الاحتجاجات الكثيرة حول شرعيَّة هذه الفلسفة. فإذا كانت الفلسفة تتحدد بمُشكلاتها وبطريقة حلِّ هذه المُشكلات، فإن العرب منذ عصر النَّهضة حتى الآن يعالجون مُشكلة وجودهم الذَّاتي، مُشكلة حُرِّيتهم، مُشكلة العلاقة بين العِلم والدِّين، يُعالجون مُشكلة العلاقة بين الثَّقافات،

يعالجون مُشكلة إرثهم الماضي وعلاقته بالحاضر. يستعيدون إرثهم الفلسفيّ القديم. إذن من هذه الزَّاوية هم يتحركون في حقل التَّفلسف .

السُّؤال الآن هو: كيف حلّ أو نُظِرَ إلى هذه المُشكلات؟ ما كان بالإمكان النَّظر إلى هذه المُشكلات دون زادٍ نظريٍ، دون تأسيس فلسفيّ. هذا الزَّاد النَّظريّ بعضه قد أُخذ من التُّراث، من ابن خلدون، وابن رشد مثلاً، وأكثره قد جاءنا من الغرب. عند هذه النُّقطة يستوقفنا السُّؤال ثانية: هل تأثير الفلسفة الغربيّة في طريقة تفكيرنا ووعينا للمُشكلات ومن ثم حلها هو مطعن في الفلسفة العربية أم لا؟ بوصفك مُشتغلاً بالفلسفة تعلم جيداً أن أهمَّ ما يميز الفلسفة هي عموميتها، صحيح أن الفلسفة تظهر في واقع تاريخيّ محدد لأمة محددة، وتُكتب بلغة قوميَّة ما، لكن الإجابات الفلسفيّة تفيض عن كونها إجابات جزئيَّة، وبهذا المعنى لو أخذت مثلاً مُشكلة مُهمَّة من مُشكلات الفلسفة العربية الإسلاميّة، ألا وهي مُشكلة العقل والنَّقل، وخذ حلّ ابن رشد لهذه المُشكلة في فصل المقال ما بين الحِكمة والشَّريعة من اتصال ستجد أن هذه المُشكلة بالأساس هي مُشكلة حضارة عربيّة إسلاميّة، نشأت عن تناقض العقل والنَّقل، أي التَّناقض بين الفلسفة والدِّين، أي بين الوعي النَّظريّ البرهاني وبين الوعي الإيمانيّ. لكن حل هذه المُشكلة عند ابن رشد غدا حلاً عاماً كلياً غير مرتبط إطلاقاً مُباشرة بما عاشه، على الرغم من أنها أساساً مُشكلة نشأت في سياق معيش .

وكذا الأمر مثلاً مع الكوجيتو الدِّيكارتي : أنا أفكر إذن أنا موجود، أو أنَّ العقل أعدل الأشياء قسمةً بين النَّاس. لا يمكنك أن تفهم ديكارت إلا بوصفه تعبيراً عن نمط جديد من التَّقدُّم التاريخيّ الكلِّيّ، وهو إذ واجه الكنيسة - أي واجه التَّرسيمات الإيمانيَّة الصَّلبة -واجهها عن طريق الإعلاء من شأن العقل وبالتالي من حُرِّيَّة التَّفكير، أنا أفكر إذن أنا موجود، ربط الوجود بقدرتي على التَّفكير .

*تعني ربط الوجود بالذّات المفكرة؟

**نعم، بالذّات المفكرة، لا بمعنى أن الذي لا يفكر غير موجود.. لماذا؟ لأن كل البشر يفكرون أي ليس هناك من إنسان لا يفكر. بهذا المعنى الإنسان قادر على التّفكير وحرٌّ في تفكيره وبمعزل عن تلك السلطة الكنسية التي تحدد لنا أنماط التّفكير. لكن حلّ ديكارت الذي هو ثمرة وعيه كفرنسيّ، كأوروبيّ، وتناوله للمُشكلة بوصفها مُشكلة أوروبيّة، لا يعني حصراً أن هذا الحل غدا ملكاً لديكارت أو للفرنسيّين، بل صار ملكاً إنسانياً. وبهذا لا يضير العرب إطلاقاً أنهم قد استقبلوا الفلسفة الأوروبيّة بما هي وعي نظري للعالم متقدم. تماماً كما استقبل الغرب الفلسفة الإسلاميّة في نهاية القرون الوسطى. على هذا النحو ينبغي أن نكشف عن اللبوس العربي للفلسفة الغربيّة. ذلك أن الفلسفة الغربيّة لا تبقى فلسفة غربيّة استناداً إلى خصوصيَّة نشأتها .

*خصوصيَّة متعينة؟

**نعم، هذا يعني أنها تشترك مع الفلسفة الغربيّة فيما هو عام، لكنها إذ تتحول إلى طريقة تفكير أي ميتودولوجيا، تفوح منها رائحة الواقع المتعين. وبهذا المعنى مثلاً، سيقال في كتب الفلسفة العربية المعاصرة أن زكي نجيب محمود هو ترديد للفلسفة الوضعيّة المنطقيّة، وأن عبد العزيز الحبابي هو صدى للشخصانية الأوروبيّة عند مونيه، وأن عبد الرحمن بدوي هو الصورة الأخرى للفلسفة الوجوديَّة الألمانيّة؟؟ هكذا هو الأمر إذن، لكنه غير صحيح على هذا النحو ودون تدقيق. ذلك أنك لو نظرتَ إلى الدافع الذي حدا بزكي نجيب محمود لأن يتبنى الوضعيّة، وهو دافع فردي لا أستطيع أن أعرفه تحديداً: لماذا كان خياره هذا؟ لكنه يقول أنه قد رأى الوطن العربي يعجُّ بالخرافات والأوهام، وما شابه ذلك مما يعادي العلم. فأراد أن يقدم فلسفة تدافع عن العلم وتقضي على الخرافة وتبدد الأوهام، وهو قد وجد في الميتافيزيقيّا خرافة، فكان أن رأى أن يطلق أول سهم نحو الخرافة، الخرافة بوصفها دريئة. لقد وحّد

بين الوعي الميتافيزيقيّ واللامعقول. وأنت تعلم أن له كتاباً اسمه "المعقول واللامعقول" وآخر "خرافة الميتافيزيقا". كذا الأمر مع الجابري عندما شخّصَ التُّراث الإسلاميّ. إذ انطلق من فكرة الشَّهادة نفسها ليؤكد المدلول الأساسيّ للشخصيَّة العربية، كالشَّخص والشَّخصانيَّة الإسلاميّة. والحال أيضاً عند بعض الماركسيّين. بكلمة مُختصرة ودون أن أُسهبَ كثيراً في هذا الجانب، المُشكلات التي ذكرت في تناولها العربي هي التي تعطي شرعيَّة القول بوجود فلسفة عربيّة إسلاميّة .

*الفلسفة منذ أن نشأت اتَّسمتْ أسئلتها بالعموميَّة والشُّموليَّة، والعرب المُسلمون لما تلقفوا هذه الفلسفة عمدوا إلى تخصيصها في زيّها العربي — الإسلاميّ، كما أسلفت. لكن العصور الحديثة، لنقل الأزمنة الحديثة وزمننا المعاصر، عمَّقت من كونيَّة الأسئلة الفلسفيّة وكرَّستها، وبهذا الحسبان يُمكن القول: إن أسئلة ماركس هي أيضاً أسئلة واقع عربيّ راهن. وأسئلة كانط هي كذلك والحال نفسه مع أسئلة ديكارت. تنطوي هذه المقدمة على افتراض، أن التمييز السابق بين فلسفة عربيّة - في هذا الوقت - وفلسفة عربيّة أو أفريقية يبدو تمييزاً مُختلفاً لا يستند إلى مقدمات موضوعية وصحيحة. هنا ينبثق سؤال ملح هو: لماذا لا نرقى بأسئلتنا أو بتجربتنا الفلسفيّة وأسئلتها الناشئة إلى الريادة، إلى خلق نوع من الأسئلة التي تتسم بالريادة والتّقدُّم؟ هل مردُّ هذا الأمر مجرد عجز معرفيّ وقصور منهجيّ، أم أنه أكثر من ذلك، يتصل في العمق بالأساس التاريخيّ والحضاريّ الذي لا يبدو متقدماً بأي حال..؟

**لنتساءل، ما معنى أن نقول إنَّ هناك فلسفة ألمانيَّة وفلسفة فرنسيّة وفلسفة أمريكيّة وفلسفة عربيّة؟ أنتَ تُلاحظ عندما تتصفَّح كتاباً في تاريخ الفلسفة، تجد تاريخ الفلسفة الألمانيّة وكذلك ستجد كتباً متخصِّصة بالفلسفة الفرنسيّة، ثمة كتاب لجان فال الفلسفة الفرنسيّة من ديكارت إلى سارتر. وهناك آخر لـ لوتسكي تاريخ الفلسفة الرُّوسيَّة. فمعنى أن تؤرخ الفلسفة وفقاً

لنشئها وتطوُّرها في أمة من الأمم، هو البحث عن إسهامات هذه الأُمة في الفلسفة ناهيكم عن أنها كُتبت أساساً باللغة الأم، وإذا أخذنا هذه الإشارة بالحسبان، سنكتشفُ أنه لا ضير من إلصاق صفة قوميَّة بالفلسفة، كأن نقول فلسفة فرنسيّة أو فلسفة ألمانية أو فلسفة عربيّة ..

*لعلها تأتي من باب الإشارة فحسب، وهذه قضيَّة شكليَّة ليس إلا؟

**أعني من باب الإشارة إلى أن هذه الفلسفة هي من إسهام هؤلاء البشر. لذلك عندما نتحدَّث في تاريخ الفلسفة نقول مثلاً الفلسفة الكلاسيكيَّة الألمانيّة نقصد كانط، فيشته، شيلينغ، هيغل. لكنَّك تستطيع أن تضع كتاباً، كما فعل أحد المؤرخين الروس، بعنوان هجرة هيغل إلى روسيا. لأن هيغل بالأساس سعى كفيلسوف نحو نظرة كُليَّة وشاملة للوجود والتاريخ والمعرفة، أليس كذلك؟ لقد حضر هيغل مع هيرتزن إلى روسيا ..

*ومع تشيرنيشفسكي؟

**نعم، بهذا المعنى لم يعد هيغل فيلسوفاً ألمانياً فحسب، بل فيلسوفاً عالميّاً. وبالمقابل عندما تلقت الفلسفة العربية - الإسلاميّة، كما أسلفنا، أو عندما تعرفت في الماضي على الفلسفة اليونانية، هضمت هذه الفلسفة وأعادت إنتاجها من جديد على نحو أصبحت فلسفة إسلاميّة. القول بفلسفة إسلاميّة يعني أن هذه الفلسفة هي من إسهام حضارة متعينة من الحضارات، لكنها في عموميتها فلسفة، هي فلسفة عالميّة. كل فلسفة، بهذا المعنى، عندما تقدم إجابات كُليَّة عن مُشكلات الوجود والمعرفة والإنسان والماهية والشَّخصيَّة..الخ هي عالميّة. الآن متى يمكن أن يكون هناك إبداع فلسفيّ لدى أمة من الأمم؟ وفي ظني هذا هو سؤالك الأساسيّ .

*أعني بالتحديد الريادة في طرح الأسئلة والابتكار في المشكلات الفلسفية؟

** أنا من الذين يعتقدون بأن الفلسفة هي تعبير عن تقدم أمة. لماذا؟ الفلسفة بما هي وعي نظري كلي، استدلالي ومنهجيّ، لا تظهر إلا بارتقاء المجتمع كلياً، بالارتقاء الكلي للمجتمع. وأقصد بالارتقاء الكلي ارتقاء المجتمع بكل جوانبه السياسيّة والاقتصاديَّة والثقافيّة والمعيشية؟ من هنا مثلاً لم تظهر الفلسفة مُباشرة في السنوات الأولى للحضارة العربية الإسلاميّة، أليس كذلك؟ لماذا ظهرت الفلسفة في القرن الثّاني للهجرة وازدهرت في القرنين الثالث والرابع؟ السبب في ذلك أن الحضارة صارت بوصفها كُليَّة متقدمة.

*تعني بالاعتبار الكوني؟

**نعم، ومن هنا كانت أجوبتها أجوبة حضارة متقدمة. العرب راهناً لا يشكلون حضارة متقدمة كُليَّة، وبالتالي من الصعب أن يتحولوا في الوقت الرّاهن إلى أمة مبدعة. من الصعب أن يتحولوا إلى أمة تنتج ثقافة قابلة للانتشار والسيادة. والفلسفة إن شئت فقل إنها ذروة التَّقدُّم الثقافيّ. والعرب حتى الآن، لما كانوا في وضع تاريخيّ لا يؤهلهم، لأن يكونوا أمة قابلة للانتشار، فإنهم أولاً يتلقون أفكار المتقدِّم، ويعيدون من ثم صياغتها وفق حاضرهم، لكنهم لا يؤثرون في العالم. الفيلسوف العربي لا ينتمي إلى أمة عالميّة.. ماذا أقصد بذلك؟

*تعني أنها تعيش قبل زمانها الكوني والشمولي، ولا تعيش زمنها الرَّاهن بالمعنى الدقيق للكلمة؟

**أقصد أنها غير قادرة على أن تكون مؤثرة في العالم لا على مستوى الأفكار ولا على مستوى السّياسة. أنت تعرف جيداً أن هناك الكثير من المحاضرات والندوات تتحدث عن العرب على أبواب القرن الحادي والعشرين، وما سيكون عليه حالهم في القرن الجديد. إنهم يفترضون سلفاً أن العرب قد

أنجزوا سهام القرن العشرين، مع أنهم في بعض حالاتهم ما زالوا في القرن الثّاني عشر الميلادي أو القرن الثالث عشر، أو قبل ذلك. من هنا، وعلى الرغم من وجود بعض الفلاسفة العرب وبعض المشتغلين بالفلسفة، لا تقلُّ سويتهم عن أقرانهم من الأوروبيّين، بيد أن الأُمة عاجزة عن أن تحملهم إلى مستوى العالميّة. إنها أمة غير عالميّة. أنا لا أعتقد -وقد عشتُ في العالم الأوروبيّ- أن طالب الفلسفة الأوروبيّ هو أكثر ذكاء وقدرة على الاستيعاب من طالب الفلسفة في جامعة دمشق والقاهرة، إذا ما توفرت له الشُّروط المُناسبة. ولا أعتقد أن هناك فرقاً في مستوى العبقرية بتاتاً. تعلم أن العالم انشغل أعواماً بمقالة بسيطة لفرنسيّس فوكوياما. تخيل معي لو أن فيلسوفاً عربيّاً كتب هذا المقال، هل كان سيكترث به أحد؟! ما الذي جعل مقالاً لفوكوياما يشغل العالم بهذا القدر؟

*هل هي بهذه الدرجة من السَّطحيَّة واللامعقوليَّة حتى لا تستحق هذا الاهتمام؟

**نعم، مقالة سخيفة. ما الذي جعله يشغل العالم؟ إنها الأُمة العالميّة.

*وإلى حد ما التحولات السّياسيّة والاجتماعية المتسارعة التي شهدها العالم؟

**طبعاً. لا تنسَ أن كلمة الأُمة العالميّة، تعني أيضاً من ضمن ما تعنيه أنها أمة قادرة على التأثيرحتى بسخافاتها وترهاتها.

*وتجعلها سخافات عالميّة ذات شأن بهذا القدر؟

**نعم، تجعلها سخافات عالميّة. أنت تعرف أن المسكين كوجيف مثلاً، وهو مهاجر روسي في فرنسا تحدث عن نهاية التاريخ قبل فوكوياما بعشرات السنين، وقد أشار فوكوياما إلى هذا، بعد أن طوّر مقاله إلى كتاب حول نهاية التاريخ. لم يذكر النّاس كوجيف.. نحن على الأقلّ في الوطن العربي لم نذكر كوجيف، إلا من جانب قلة من المتخصصين جداً بالفلسفة عرفوا كوجيف، لم

يذكره أحد قبل أن يبرزه فوكوياما إلى العالم.. إذن المسألة لا تتلخّص في عجز معرفيّ وقصور .

***وعني أطرح المسألة من جانب آخر، إذ لو ظلّ فوكوياما مُواطناً آسيويّاً، يابانيّاً في بلده الأم، هل كان سيكترث به النّاس بهذا القدر، حتى لو بشّر بنفس الآراء وأسهم بهذه الأهميّة؟**

**طبعاً لا.. أنا تعرفتُ على مجموعة من الفلاسفة الرُّوس عالميّين حقّاً وفي مُنتهى الذّكاء، لكنّهم مطويون طيّ النِّسيان، لا أحد يعرفهم ..

***الفلاسفة الوجوديون الرُّوس مثلاً، قياساً إلى الفلاسفة الفرنسيّين؟**

**هذا صحيح. ولا تنسَ كذلك أن أحد شروط ازدهار الفلسفة وانتشارها مرتبطة بحُرِّيَّة التّفكير، وهو ليس بالطبع الشّرط الوحيد. أن تكون حُراً في أن تفكّر. ومن وجهة نظري هنالك عوائق للتفلسف في الوطن العربي، واحدة من عوائق الفلسفة هو الدِّين. وأنت تعلم أن الخصومة بين الفلسفة والدِّين في العالم العربي ما زالت حاضرة، ثم هناك السلطة السِّياسيّة. وتعلم أن هناك أكثر من جامعة عربيّة لا تدرِّس الفلسفة في كلياتها، لا يوجد قسم للفلسفة. هذا العداء التاريخيّ للفلسفة يلعب أيضاً أو يقوم بدورها ككابح للفلسفة في الوطن العربي، ويجعل الفيلسوف غالباً يتخذ طريقة التقيّة في القول. في الستينات من هذا القرن بدأت عملية الازدهار الفلسفيّ العربي. هذا الازدهار كانت مواقعه، بيروت، دمشق، القاهرة، حيثُ تأسست في الأخيرة مجلة خاصّة بالفلسفة هي الفكر المعاصر، وفيها جرت سجالات وحوارات، وجرى تقديم الفلسفة الغربيّة بشكل من الأشكال، حدث أن قُدِّم هيغل ثم جرى تقديم ماركس وجورج لوكاتش وسارتر، وتمت على أثرها نقاشات لمشكلاتنا الرّاهنة، وحاجتنا إلى الفلسفة وما شابه ذلك، وازدهرت بمعنى من

المعاني في هذه الحقبة البدايات الأساسيّة للتفلسف، ثم ماذا جرى بعد ذلك؟
ما زالت الفلسفة تشق طريقها بصعوبة في الوطن العربي، إزاء عقبات لا أكثر صعوبة منها وعداء للفلسفة كاللاهوت والوعي العادي. اللاهوت الذي ينطلق أساساً من الحقائق الإيمانية غير المبرهنة ويريد فرضها والمصادرة بها على الحقائق المطلوبة. والعقل الشائع أو العادي يستند بدوره إلى (بديهيات) راسخة، ما أن تشكك بها أو تمسها حتى ينقلب عليك أصحابها ويؤلبوا الشارع ضدك، وهذا يعني أن محنة ابن رشد حاضرة .

*تجسدت ثانية في محنة نصر حامد أبو زيد..؟

**نعم، ما زالت حاضرة. والفلسفة تشق طريقها بصعوبة في الوطن العربي، حتى يمكن القول: إن القابض على الفلسفة كالقابض على الجمر .

*يحفزني الكلام للانتقال إلى طرح الموضوع من مستوى آخر. المقصود هو التّعبير عن اتجاه الثّقافة والفلسفة ومصائرهما في ظل العولمة، التي تبدي ميلاً نحو تقويض كل ما هو خاصّ على صعيد الثّقافة، فضلاً عن أنها تظهر ميلاً أكثر يمينية وتطرفاً على المستوى السّياسي - نحو إلغاء كل ما هو خاصّ ومحلي بالنسبة للشعوب والثّقافات الأقل شأناً وتأثيراً. الفلسفة لا تبدو بمنأى عن تأثير هذه الحركة التي تجري وتكتسح مُختلف مناحي الحياة. لعل السُّؤال يبدو هنا هاماً عن مهام الفلسفة في واقعنا بالدرجة الرئيسيَّة، هذا الواقع الذي أصبح حقلاً مفتوحاً أمام التّغييرات العولمية، وكذا الأمر بالنسبة لمهامها في ظل النّظام العولمي الجديد، وميل الرأسماليّة اليميني نحو تنميط الثّقافة. هل ثمة دور للفلسفة؟ دورها على الصّعيد المحلي وعلى الصّعيد العالميّ. الفلسفة عالميّاً. وإذا كان ثمة من فضيلة ظاهرة للعولمة فلعلها وبموجب منطق التّقدّم التاريخيّ تميل إلى توحيد الثّقافة وحتى الفلسفة، وربما تكون الفلسفة في هذا الزمن هي الترتيلة الموحّدة للبشريّة، صلاتها المشتركة؟ لكن هذه الفضيلة هي ليست

خالصة، بريئة وفضيلة محضة، إنها بموازاة ذلك تقضي على التعدد والتّنوع وتتلفهما ..

**سأبدأ من المسألة الأولى، الفلسفة عالمياً، أو كما أشرت أنت إلى العولمة بوصفها منتجة لوعي فلسفيّ جديد ومثيرة لأسئلة فلسفيّة. لقد كانت الفلسفة تلهث على الدّوام وراء القبض على حركة العالم منذ نشأتها. دائماً تريد أن تبني تاريخاً أو وعياً تاريخيّاً بما يجري. الفلسفة تقدم نظريّة في التاريخ وأنت تعرف أنه لفترة طويلة ساد ما يسمى بفلسفة التاريخ، وما زال البعض حتى الآن يتحدثون عن فلسفة التاريخ .

الفلسفة منذ أمد طويل وهي تفكر بحركة العالم، إلى أين؟ وبالتالي ليس جديداً على الفلسفة بناء منظومة فكريّة عن العالم، لن أعود كثيراً إلى الوراء، سأقف عند كارل ماركس، ما هي الفكرة الأساسيّة أو الهاجس لدى ماركس على هذا الصّعيد؟

*تعني عالميّة الفلسفة وتحقيقها أو فلسفة العالم..؟

**نعم، عبر امتلاك العالم فلسفياً، وبتعبير أدقّ، كيف يمكن امتلاك العالم فلسفياً، ومن ثم كيف أفهم وأفسر حركة التاريخ، التي أفضت إلى الرأسماليّة، التي يمكن اكتشافها بفرص تجاوز هذا النّظام إلى عالم آخر.. بالمناسبة كانط قبل ماركس له كتاب يتحدث حول حكومة عالميّة ..

الخلاصة، عموميّة الفلسفة هي ليست رهناً بما تسمى بالعولمة، ذلك أن الفلسفة من ماهيتها أن تكون عالميّة. لكن أسئلة العولمة هي مُختلفة. ومن هذه الزّاوية أؤكد لك أن الخلاف بين من يدافع عن الحداثة وما بعد الحداثة في أوروبا مثلاً، ليست خلافاً إلا حول معيار التّقدّم التاريخيّ، خلاف حول التّقدّم التاريخيّ وحول وظيفة العلم والتّقنية والمعرفة. هذه المشكلة هي نتيجة مُباشرة لتعين الرأسماليّة بوصفها عولمة. وأنا أنظر إلى العولمة بوصفها تعيُّناً خاصاً للعلاقات الرأسماليّة، التي تأخذ الآن هذه الصّيغة من الانتشار من خلال

التِّقنيَّة والعلم وما شابه ذلك. الآن الفلسفة لما كانت ماهيَّتها على هذا النَّحو، فإنها تنظر إلى المُشكلة-مُشكلة الوحدة والاختلاف- من زاوية فلسفيّة. يعني إذا كان العالم يميل نحو التَّوحيد، فإن الفلسفة تطرح مُشكلة: هل يا تُرى ينفي التوحيدُ، أي توحيد العالم، اختلافَ العالم أم لا ..؟

للإجابة على هذا السُؤال يا عزيزي، هنالك صيغتان، إجابة فلسفيّة وأُخرى أيديولوجية، ينبغي التمييز بينهما. الإجابة الفلسفيّة ترى أن الموجود أساساً هو الخاصّ وليس العام، الموجود هو الخاصّ المتعين، وليس العام. هذا الخاصّ الذي يظهر على أنحاء مُختلفة، تاريخ له تاريخ، ومن ثم فإنَّ العولمة من حيثُ هي علاقات اقتصاديَّة أو حركة رأسمال، أو انتشار وسائل الاتصال والمعارف، لا يمكنها إطلاقاً إلا أن تتحقّق في تعيّن؛ أعني في حضارة وأمة بعينها وثقافة، وهذا هو الخاصّ. الفلسفة ترى جدلاً هذه الحركة الدَّائمة في الانتقال من الخاصّ إلى العام ومن العام إلى الخاصّ .

لننظر الآن إلى النِّقاش الأيديولوجي حول هذه المسألة. هينتغتتون يقول بصراع الحضارات، فوكوياما يقول بنهاية التاريخ، ما الفرق بين الاثنين؟ البعض يعتبرهما على طرفي نقيض. لكن لو تناولت المسألة فلسفياً لوجدتَ أن هينتغتتون يريد أن يقول: إن هنالك صراعاً بين الحضارات، وعلى الحضارة الأوروبيّة الغربيّة — الآريَّة أن تتوحد في مواجهة الحضارات الأُخرى الإسلاميّة والكونفوشيَّة والسلافيَّة والبوذيَّة ..إلخ، حتى تبتلعها وتوحِّدها. بأي معنى توحِّدها؟ إنه يعني أن يُصبح العالم أوروبياً أو أمريكياً، وبالتَّحليل الأخير يسودها الناتو، فتخيل!! المسألة التي تبدو في الظَّاهر فلسفيّة تستحيل إلى عسكرية. فهينتغتتون يريد أن يقول أن هنالك صراعاً بين الحضارات، وعلى حضارتنا أن تنتصر في النِّهاية. هنالك نهاية للتاريخ ونحن وصلناها وينبغي أن نقود العالم إلى هذه النِّهاية، أي أن نقود العالم إلى ما نحن عليه ..

*هذا يعني أن كليهما، هينتغتون وفوكوياما، يتفقان على صعيد النتائج وإن اختلفا في المقدمات؟

**بالضبط. وهذا هو التعبير أو الصيغة الأيديولوجية لمناقشة العولمة. عربياً وبسبب نوع من العداء للغرب، نتحدث عن خصوصيات مطلقة وماهيات منغلقة. ومن وجهة نظر الفلسفة أنا أنطلق من ركيزة موضوعية هي وحدة العالم أولاً، إن الوجود يتعين، أعني ليس هناك وجود تعين إلى الأبد ولمرة واحدة. فطالما الوجود يتعين والتعين هو على وجه التقريب إعطاء ماهية، فإنه ليس ثمة ماهية منجزة ومطلقة وخالصة. ولهذا نحن نتعين، أعني لو نقلت فكرة أسبقية الوجود على الماهية (في صيغتها الوجوديّة)، إلى علاقتها بالأُمة، وجعلت الأمة ذاتاً، فهذه الأمة تعين ذاتها دائماً فلا تتوقف عند لحظة من الزمن لتقول: أنا هكذا وإلى الأبد.. إنها تتخطى ذاتها على الدّوام.. ومن هنا فالفيلسوف العربي أو الفلسفة العربية تعي انتماءها للعالميّة والإنسانيّة أولاً، ثم تعي انتماءها أيضاً للخاصّ، لخصوصيتها، إلى أسئلتها، إنها محاولة للتعيّن والبحث عن هويّة في سيرورتها الدّائمة.

*حديثكم هذا يوحي لي بسؤال حول الاصطفافات الجديدة للفلسفة. هنا يمكن العودة مجدداً إلى موضوعة حزبية الفلسفة. إذ مادام المهام التي تطرحها العولمة بالمعنى الأيديولوجي أمام الفلسفة هي زائفة، فلا بد أن تكون هنالك مهام ملحة حقيقيّة، والفلسفة الحقيقيّة – إذا جاز التّعبير – مطالبة من وجهة النّظر هذه، أن تنتمي إلى مُستقبل البشريّة ومصالحها بمعنى ما. فهل لها أن تعيد النّظر في موقعها وموقفها من العالم وتنحاز إلى مصالح معينة؟ هل هنالك مهام محددة ووظائف اجتماعيّة وحزبية أكثر شمولية وعمومية في عصرنا أمام الفلسفة؟

**معلوم أن فكرة حزبية الفلسفة كانت تتردد كثيراً في الأدبيّات الماركسيّة والسوفياتية حصراً، وهي تعني أن الفلسفة كانت وستظل طبقية.

هذه الفكرة قديمة وموجودة ولا أحتاج إلى شرحها. لكن تاريخ الفلسفة لم يشهد إطلاقاً في مرحلة من مراحله أن هنالك منظومة فلسفيّة واحدة حكمت وعي الفيلسوف. ذلك أن الفلسفة هي زوايا رؤية مُختلفة للمُشكلة ذاتها، وبالتالي تتعدد اتجاهات الفلسفة بتعدد هذه الرؤى. قد تسألني الآن-وهذا جائز-كيف تتأسس هذه الرؤى المُختلفة؟ وأجيب بالقول: إنها تتأسس أولاً في أمة معينة، في لحظة من التاريخ، ثم في جماعة، وأخيراً في فرد من الأفراد.. هكذا ظهر ماركس ونقيضه ماركس في اللحظة نفسها، سارتر ونقيضه ..إلخ. هذا الاختلاف لا يقلل إطلاقاً من شأن واقع أن الجميع يتحركون في حقل الكشف عن الحقيقة. فهل يمكن القول إن هنالك أوجه مُتعدِّدة للحقيقة أم لا؟ هل ثمة إمكانيَّة للقول بتعدد مداخل الحقيقة، وبالتالي مهما اختلف الفلاسفة فإنهم يختلفون في حقل الحقيقة ..

***هل الحقيقة هي ذاتيَّة بهذا القدر، تتعلق بالفيلسوف كذات؟**

**الفيلسوف يهمل كثيراً عادة، الفيلسوف كذات مُفكرة، الفيلسوف هو ليس فقط نتاج عصره وليس تعبيراً ميكانيكيَّاً عن عالمه فحسب، وهو ليس فقط انعكاساً سلبيّاً لما يعيش، ليس هذا فقط، وإنما هو أيضاً ذات مُفكرة فاعلة، ومن هنا ينبغي أن نعيد الاعتبار لذات الفيلسوف.. من خلال تجربتنا، نحن المُشتغلين بالفلسفة، نحن لا نخترع المُشكلات اختراعاً، وإنما نكتشفها، نكتشفها بوصفها مُشكلات حقيقيّة، الفيلسوف يختلف عن الإنسان العاديّ بوصفه مُكتشفاً لمُشكلات حقيقيّة، ومن ثم يُقدم لها حلاً.. هو هذا الذَّات التي تتخطَّى بوعيها أحياناً عصرها وواقعها. من هنا نُلاحظ أن تاريخ الفلسفة هو ليس كتاريخ العلم، ونحن لا نعرف متى نستعيد فيلسوفاً من الفلاسفة .

***تعني تنتشله من الماضي؟**

**نعم، أليس هناك استعادة لنيتشه؟ أليس هناك استعادة لسبينوزا؟ راهناً، كيف تفسر عودة العرب إلى ابن رشد؟ هذه العودة هي ضرب من

العودة للدِّفاع عن العقلانيّة، ومن هذه الزّاوية يُمكن القول، إذا شئت، أن نُطلق صفة الحزبيَّة على هذا الاختلاف في الفلسفة، بالمعنى الشّامل للكلمة لا بالمعنى الضيق. إنها الحالة الطَّبيعيّة للفلسفة، اختلاف في أفق الرؤية والموقع، اختلاف في زاوية الرؤية للمُشكلة وفي واقع الحال الذي أنتجها، حال ذات الفيلسوف التي تطرح المسألة. لماذا اختار هذا الفيلسوف أن يكون على هذا النحو؟ لا ندري، وأنت قد لا تدري وحتى الفيلسوف ربما يجهل ذلك. لماذا هو على هذا النحو؟ لماذا اختار ماركس أن يكون مدافعاً عن التَّقدُّم التاريخيّ والطَّبقة العاملة والمستقبل؟ هذا هو الخيار الحر، الفيلسوف خياره حر. ومن هذه الزاوية الفيلسوف، إذ يؤسس لعلاقة مع الحقيقة، تتنوع زوايا الرؤية لديه وتتشكل أحياناً اتجاهات مُختلفة وحتى مُتعارضة ومُتناقضة. ومن هنا -مثلاً- يمكن تفهم قول لينين الشائع بأن هنالك خطان للفلسفة، خط أفلاطون وخط ديمقريطس، بوصفهما مُتناقضين، وقد يلتقيان عند فيلسوف من الفلاسفة، وهذا الأخير يعمد ثانية إلى خلق ثنائيَّة من نوع آخر وهكذا إلى ما لا نهاية.
إذن، العولمة لا توحد الفلسفة، الفلسفة توحِّد العالم. من هنا الفيلسوف مُلكٌ للبشريَّة ومُستقبلها. مَنْ ذا الذي يستطيع أن يتجاهل قول كانط في نظريَّة الواجب؟ لو كانت سعادة البشريَّة كلها وقفاً على قتل طفل بريء واحد لكان هذا الفعل لاأخلاقيّاً؟ هذا حكمٌ كليٌّ. لكن بالمقابل، قد نجد شخصاً براغماتياً يدمِّر العالم من أجل سلعة ويبرِّرُ فعله هذا. وهذه هي فلسفة العولمة.
ما يهمل الآن في الفلسفة هو الجانب الأخلاقيّ، الجانب المرتبط بفكرة المصير والإنسان. لذلك قال هيدجر، قبل أن يرحل وعندما رأى أن فكرة المصير والإنسان والقلق لم تعُدْ هاجساً أساسيّاً في الفلسفة الرّاهنة، قال: ماتت الفلسفة أو انتهتْ. ومع ذلك الفلسفة مصيرها ليس وقفاً على قول هذا الفيلسوف أو ذاك.

يُخيَّلُ إليَّ الآن، أمام أسئلة العالم الرَّاهنة، والأسئلة التي تبدو مُلحَّة بالنسبة لمستقبل البشريَّة، أن العودة إلى ماركس باتت أكثر جدوى وأهميَّة، لاعتبارات عديدة، لعل أولها: أن ماركس منذ البداية، وقد ظل ماركس في ظني حتى النِّهاية، راسخ الاعتقاد بأن تكون راديكالياً يعني أن تتمسك بالجذر، والجذر بالنسبة إليه كان هو الإنسان. الإنسان الكلي، لا الفرد الأناني. الفلسفة المعاصر — كما تلاحظون — تميل إلى تقويض فكرة الإنسان وتفتيتها لتنتهي إلى تقييد الإنسان إلى بنى متعالية — ترانسندنتالية، بدون ذات ربما تكون بنية سلعة أو بنية سُلطة أو بنية نمطية معينة من الثَّقافة. لكني أتساءل عما هو أساسيّ الآن في نص ماركس الفلسفيّ، عما هو ضروريّ؟ أتراها فكرة الإنسان، الأيديولوجيا والنَّزعة الخلاصية واليوتوبيا التي انطوت عليها فلسفته برأي البعض؟ أم هو ماركس نفسه بوصفه فيلسوفاً، أم منهجه، ومنظومة رؤيته للعالم، أم ماركس الثَّوريّ الطبقي في أشكاله الأكثر تحديداً؟ ألا تشاركني الرأي في أن هذه العودة إلى ماركس في ظل الوضع الإنسانيّ الرَّاهن هي الأكثر أهمية من العودة إلى أي نص فلسفيّ آخر؟

**أنت تعرف أن أحداً لم يتخيَّل أن يكون هنالك هذا المقدار من الفرح والشماتة في عالم الرأسماليّة بهزيمة الحلم الإنسانيّ، أقصدُ بهزيمة الدَّولة السُّوفييتيّة، التي عُدَّت هزيمة لماركس وفكره. وقد اعتقد الكثيرون أنه بهذه الهزيمة أُهيلت آخر قبضة من تراب على قبر ماركس. مات ماركس!! لكني أعتقدُ، بالمقابل، أن زوال الاشتراكيّة السُّوفييتيّة وما شابه ذلك، حرر ماركس وأعاده من جديد إلى الحياة. بأي معنى أفهم ذلك؟ أنا لستُ متعصباً لماركس أو سواه، لكني أرى أن ماركس هو واحدٌ من أكبر فلاسفة التاريخ الإنسانيّ. ماركس الفيلسوف، لديه نقطة مركزيّة، مبدأ أساس أشرتَ أنتَ إليه، هو الإنسان الحرُّ، أو حُرِّيَّة الإنسان إزاء الضَّرورة في العالمين الطَّبيعيّ والاجتماعيّ .

تتعيَّنُ حُرِّيَّة الإنسان لديه في وقوفه ضد أشكال الاستلاب أو الاغتراب، صحيح أنه انتقد فويرباخ بحصره الاغتراب في شكله الدينِي، لكنه لم ينفِه، الأهم من كل ذلك هو الاغتراب في حقل العمل، الدَّولة والمجتمع . وحقيقة أن النقاش الذي جرى في الستينات حول العودة إلى ماركس الشاب والتقسيم الشائع بين ماركس الشاب وماركس الكهل، كل هذا النقاش لم يكن حول مُشكلة زائفة، لكن يظل مهماً أن نأخذ ماركس بوصفه وحدة كُليَّة؛ لأن فكرة الحرية منذ صياغتها كنقيض لجميع أشكال الاستلاب وانتهاءً بالشّيوعيَّة، التي هي التَّصوُّر الكليّ للخلاص الإنسانيّ، من عبوديته وتشيُّئه، من العلاقات التي تأسره وتجعله سلعة، كل هذا هو خط متصل لفكر رجل واحد، بمعنى من المعاني. لكن ينبغي التمييز بين وصول ماركس إلى الفكرة الشّيوعيَّة وبين هذا الطريق الطويل الذي قطعه حتى وصل إلى الفكرة. وعندي هنا قولٌ ما، أولاً، العودة إلى ماركس بوصفه فيلسوفاً للحُرِّيَّة الآن عودة إلى فيلسوف فضح، على نحو دقيق جداً وجلي، همجية العلاقات الرأسماليّة، وفي الوقت الذي كانت فيه الرأسماليّة تخفي همجيتها في صراعها مع النِّظام الاشتراكيّ جاءت العولمة لتكشف فيه عن الهمجية المطلقة للعلاقات الرأسماليّة، وهذا ما كان ماركس يتنبَّأ به ويقوله. كل ذلك يفيد القول في أنَّ ماركس لا يساعدنا على فهم همجيَّة العلاقات الرأسماليّة المتعولمة الآن فحسب، وإنما يضع أمامنا ضرورة الكفاح ضد أشكال هذه العلاقات الرأسماليّة، التي اعتقدَ البعض أن انتصارها هو الانتصار النهائي للعلاقات الرأسماليّة الهمجية في العالم. هل يمكن أن نتخيَّلَ أن العالم سيبقى على هذا النحو؟ شيءٌ لا يُحتَمَل ولا يُصدَّق .

الأمر الثَّاني، إذا كانت الشّيوعيَّة كفكرة طوباوية من حيثُ هي تصوُّرٌ لما يجب أن يكون العالم عليه في المُستقبل، فإنها على الأقل تمثل شكلاً من أشكال الاحتجاج على هذا العالم في حدودها الدنيا .

قد تسألني عما إذا كان بالإمكان للبشر أن يتحركوا استناداً إلى يوتوبيا غير قابلة للتحقق بشكل عام، هنالك في حقل التاريخ الإنسانيّ دافع أيديولوجي يوتوبي ولا يمكن النّظر إلى هذه القضيَّة من زاوية العلم الوضعيّ، لأننا نتحدث عن مُستقبل-كما تصوره ماركس-العالم كما يجب أن يكون، ولم يكن ماركس في تفكيره هذا نشازاً. وفي ظني أن فكرة البدايات والنهايات لشدة ما نُظِر إليها على أنها مبدأ عام شبه قانوني، حكمت أيضاً حتى عقول الفلاسفة، بل قل، إن الفلسفة، التي على المستوى الكوزمولوجي (الكوني) وجدت صعوبة في تصوُّر البداية والنِّهاية. نجد بالمقابل أن من فكر في التاريخ تصوَّر نهاية التاريخ غالباً ما كانت نهاية سعيدة. فنهاية التاريخ عند هيغل هي كذلك نهاية سعيدة، الدَّولة الدِّيمقراطيّة ونموذجها الدَّولة البروسية، ماركس أيضاً تصوَّر نهاية سعيدة للتاريخ وهي الشّيوعيَّة، التي ستزيل كل أشكال التَّناقضات الاجتماعية، الطبقية، تناقض المدنيّة والغربة، تناقض العمل اليدوي والعمل الذهنيّ، وفي قول أدبي تحقيق مملكة السَّعادة على الأرض. وهنا قد لا نجد فرقاً بين الوعي الديني -إن صح التعبير- والوعي اليوتوبي من هذه الزَّاوية، والفارق الرئيسي ربما يتمثل في أنَّ الوعي الديني لا يرى نهاية التاريخ على هذه الأرض، بل يراها في عالم آخر في السماء، بينما نحن نرى هنا نهاية للتاريخ- من منظور ماركس وأقرانه- على الأرض .

فيما يتعلَّق بالسُّؤال: ما الذي تبقَّى من ماركس بوصفه فيلسوفاً؟ ماركس بوصفه فيلسوفاً جدلياً، تبقى منه ميتادولوجيا التَّفكير أولاً، بحيثُ لا يمكنك أن تنظر إلى العالم الاجتماعيّ السِّياسيّ والأخلاقيّ بمعزل عن طريقة الديالكتيكية، أي بوصفه الديالكتيك صورة العالم. أعني العالم على نحو جدلي. وهذه المسألة سبق أن طرحها هيغل في وحدة المعرفة والوجود .

النقطة الثانية، أن ماركس-وهذا شيء أساسيّ سيبقى على ما أعتقد إلى زمن طويل-أظهر على المستوى الأخلاقيّ الجانب اللاإنسانيّ للعلاقات الطبقية

الرأسماليّة والسَّابقة عليها. وهو في كشفه هذا، وحتى لو لم يعترف البعض بذلك، يتحدث عن حركة موضوعية للتاريخ ومنطقيّة. هكذا هو منطق المجتمعات الطبقية، المنطقيّ هو الواقعيّ. خذ الجانب الآخر، جانب البعد الإنسانيّ والأخلاقيّ للمسألة، وهذا الجانب هام جداً، إن الكفاح ضد العلاقات اللاإنسانيّة، ضد العلاقات الهمجية الرأسماليّة، يتيح للبشر أن يعبروا عن طموحاتهم الإنسانيّة بزوال نظام اقتصادي اجتماعي لا إنساني، يودي بهم في جحيم لا يُطاق. لننظر إلى الإنسان المعاصر، الآن الرأسماليّة تشكل ذوقه، تشكل وعيه، تكيفه مع السلعة، ترغمه على أن يعتبر ما هو غير ضروريّ ضرورياً والعكس، إنها تجعله يلهث وراء تلبية الحاجات الزائفة التي تخلقها. هناك قول لماركس في أحد المناسبات، يقول: لن أجعل من نفسي عبداً للسلعة الرأسماليّة أو لما تطلبه الرأسماليّة مني، لأن الرأسماليّة عندما تخلق هذه السلعة لا تخلقها فقط، وإنما تخلق معها أدوات السَّيطرة على الإنسان كي يُستَعبد من قبلها، هذا الجانب على غاية من الأهمية في تفكير ماركس. الآن في ظل ظهور همجية الرأسماليّة تقريباً على شاكلة همجيتها في البداية تبدو أهمية ماركس. وإن شئت فقل ما يلي: في بداية نشوء العلاقات الرأسماليّة التَّنافسية، كانت الرأسماليّة همجية إلى أبعد الحدود، ونعلم ما كتبه إنغلز بهذا الشأن واصفاً عمل الأطفال والنساء وعبوديتهم وكيف كان رب العمل البورجوازيّ يقتني لنفسه محظية كسلعة ..إلخ. تالياً مع تطور العلاقات الرأسماليّة وتحولها إلى نظام عالميّ، نشأ نقيضها الاشتراكيّة، وكان شبح الشيوعية لاجماً لاندفاع همجية الرأسماليّة من جهة أولى، ومن جهة أُخرى كانت التجربة الاشتراكيّة، صورة أُخرى من تلك الصور التي جعلت الرأسماليّة إزاءها تقلل كثيراً من أشكال همجيتها الفائقة. فضلاً عن أن كشف ماركس عن طبيعة التَّناقضات بين الطَّبقة العاملة والرأسماليّة أتاح بصورة غير مُباشرة للرأسماليّة قدرة على التكيف مع التَّناقضات الطبقية، بحيثُ أنها عمدت إلى التخفيف من حدة تلك

التّناقضات، وبالمقابل كافحت الطّبقة العاملة الأوروبيّة وناضلت من أجل اكتساب مصالح كثيرة وامتيازات تتعلق بطبيعة عملها وأوضاعها من أوقات عمل وضمانات ..إلخ.. الآن في ظل العولمة ترتد الرأسماليّة وبصورة أخرى نحو همجيتها الأولى، وأخذت تدعو لإزالة كل تلك المكتسبات التي حصلت عليها الشغيلة فيما مضى، هذا ميل يميني محض. تبدو هنا قيمة ماركس مرة أخرى من هذه الزاوية .

هكذا يبدو لنا أهمية ماركس من كل النواحي. أهمية فلسفيّة، ميتادولوجية، سياسيّة وأيديولوجية. لكن يظلّ هاماً أن نقول مؤكدين أن العالم قد تطور كثيراً بعد ماركس، وأنت لا تستطيع أن تقول: ماركس انقطة انتهى). هنا العقل المبدع يستطيع أن يغني ماركس وأن يعيد قراءته وإنتاجه، والمطعن الأساسيّ لدى الماركسيّة الأرثوذكسية أنها حولت ماركس إلى صنم، في الوقت الذي قاتل فيه ماركس جميع الأصنام .

***في نصّ مشهور لأوغست كومت كتبه على أثر البيان الشيوعي يقول فيه: البروليتاريا تخيم على الحضارة الأوروبيّة كما يخيم البدو على مضارب المدينة، وقد سبق لماركس أن تحدث في البيان عن شبح الشيوعية الذي يجول في أوروبا. أتساءلُ مرة أخرى عن طيف ماركس وأشباح البروليتاريا، هل هي مجرد أوهام مفقودة ناجمة عن رغبات غير سليمة لدينا، أم أن الأمر خلاف ذلك، ثمة شبح حقيقيّ يخيم بصورة جدية في أفق المدينة المعولمة؟ وهل يعني ذلك أنه صار بالإمكان التكهن باصطفافات قوى رأسماليّة وطبقية أوروبيّة أو عالميّة جديدة؟**

**أجل، في ظني أن التّناقضات التي أخذت صوراً جديدة وأشكالاً هي في طبيعتها هي أنها في ماهيتها هي هي. والسبب في ذلك العلاقات الرأسماليّة، التّناقض بين طابع العمل وشكل توزيع الثروة. إذن الرأسماليّة وعلاقاتها هي هي في طبيعتها، تعيّناتها مختلفة الآن. ما الفرق بين كفاح الطّبقة العاملة

سابقاً وكفاحها الآن؟ الطَّبقة ما زالت طبقة قائمة بذاتها، أعني الطَّبقة العاملة البروليتاريا كخصم واضع المعالم للرأسماليّة، وهذه الأخيرة المتمثلة كطبقة في الدَّولة الإمبرياليـة الاحتكارية. في ظل تطور العلاقات الرأسماليّة العولمية، استحالت الشركات القوميَّة إلى شركات متعدية القوميَّات، أصبحت متعولمة، صار الخصم هنا غير واضع المعالم، فاقد لخصائصه القوميَّة، أصبح ذا طابع عالميّ ومواصفات عالميّة، وما هي كذلك رأسماليّة أكثر عالميّة من ذي قبل، فإنها تحتاج إلى خصم عالميّ إلى حركة من طبيعة عالميّة. ومع ذلك يستطيع عمال الرينو أن يضربوا حتى الآن في فرنسا، الدَّولة قد تعجز بصورة ما عن تحقيق مطالب العمال. والشركة قادرة على نقل معاملها ببساطة إلى جنوب إفريقيا بهدف إيجاد أيد عاملة أرخص، من هنا تزداد أهمية عولمة الكفاح الإنساني، إذ مادام توجد عولمة واستغلال على مستوى العالم فمن الطَّبيعيّ أن يكون هنالك أيضاً كفاح على مستوى عالميّ واصطفافات طبقية عالميّة. وفي ظني أن فكرة وحدة الطَّبقة العاملة وحركات التحرر الوطنيّ وما شابه ذلك، التي قيلت في السبعينيات، تجد الآن تعبيراً أقوى بكثير من ذي قبل، لماذا؟ لأن الطبقة العاملة في السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات كانت مترفة تقريباً، كان هناك نهوض للرأسماليّة القوميَّة، ولم يكن لديها همّ ذي طابع اجتماعي عالميّ إن صح التَّعبير، وهنا كانت متواطئة مع بورجوازيتها المحلية. وبالمناسبة أنتَ تذكر أن ماركس قبل أن يكتب **رأس المال**، أرسل إلى إنغلز يقول: لقد فقدتُ الثقة بالطَّبقة العاملة الإنكليزية. يعني أنها تَبَرْجَزَتْ وقيادتها أصبحت جزءاً من آلة الدَّولة وآلياتها. ويحصل في التاريخ أيضاً أن طبقة من الطبقات لا تستطيع أن تعبر عن مصالح الكل. ماركس ينطلق من أن الطَّبقة العاملة إذ تعبر عن اضطهادها فإنها تعبر عن اضطهاد الوضع الإنسانيّ ككل، ومن ثم عندما تخوض كفاحها فإنما تخوضه بديلاً عن الكليَّة، ومن هنا رسالة البروليتاريا التاريخيّة. وإني لعلى اعتقاد أن لهذا الكلام معنى الآن أكثر من ذي قبل وأهم .

***اسمحوا لي الانتقال إلى محور آخر في هذا الحوار يتصل بالفكر القومي العربي. إذ لم يعد وارداً تأسيس مفهوم الأمة على فكرة الانتماء أو الأصل المشترك كما أعلنتم، وتقولون أن فكرة الأصل المشترك تكاد أن تكون بدائية ومتخلفة. عوضاً عن ذلك تدعون إلى الانتماء لمجتمع الأمة، كيف تبرر هذا النقض لما سبق وتسوغون الدعوة الأخيرة؟**

**لو رجعت إلى كتابي الدفاع عن الأمة والمستقبل، لوجدتَ أني أسعى إلى إكمال تصوري عن فكرة الأمة العربية. أقول: فكرة الأمة العربية بما هي وجود بالقوّة أو إمكانيّة حتى الآن لم تتحقق. في الخطاب السياسيّ العربي الرسمي وغير الرسمي، يتحدثون عن أننا من أصل واحد. هذا ما يتحدث به ملك الأردن وملك المغرب ويتحدث به (ملك) العراق. كل الملوك وأشباههم يتحدثون بهذا، وبموازاة ذلك تجد أكثر العشائر تخلفاً تتحدث عن الأصل المشترك، بل حتى إذا ذهبت إلى اليمن ستجد أن الانقسام قائم في المجتمع بين قبائل قحطان وحمير، تحيل حول الأصل! ومن هذه الزاوية نؤكد أن فكرة الأصل على الرغم من أنها رومانسية وتبعث الشعور بالانتماء وتعززه، لكنها لا تؤسس لفكرة الأمة. فكل شعب بدائي لديه فكرة الأصل المشترك، سواء أكانت متخيلة أم واقعيّة، ولم تكن تقود في غالب الأحيان إلى الأمة، وعليه لا يمكن أن ننطلق من فكرة الأصل لتحقيق الأمة. ماذا أقصد بذلك؟

لا شك أن العرب في الوقت الرّاهن، قوم يتوافرون على اللغة والتاريخ وما شابه كل مقومات الأمة. لكن الانطلاق من القوم إلى الأمة يحتاج إلى فعل سياسيّ تاريخيّ إلى حركة تاريخيّة. والحديث عن الأمة خارج تحققها السّياسيّ حديث عن إمكانيَّة وليس عن أمة بالفعل. من هذا المنطلق أردتُ تأسيس فكرة الانتماء إلى الأفق الثقافيّ الرحب، إلى الوعي السّياسيّ الديمقراطيّ الوطنيّ الذي هو الآن الأنجع في بعث فاعلية تنقل الأمة من حالتها الماقبل سياسيّة، يعني من الأمة كبديهية، إلى ضرورة الدّولة. فأعتقد أنه طالما الأمة

موجودة فينبغي أن تكون الدَّولة موجودة ومطابقة لها، وعليه صارت فكرة الوحدة العربية مطابقة لفكرة الدَّولة. بينما يجب أن ننظر إلى المسألة من زاوية أُخرى، كي تحقق الأُمة يجب أن تبدأ بالسِّياسة والثَّقافة، يجب أن تبدأ بالفاعلية السِّياسيّة والثقافيّة. ولذلك عندما أقول أن فكرة الأصل لا تؤسس على فكرة الأُمة، فأنا أهدف من وراء ذلك إلى مسألتين. أولاً، فضح الخطاب القطريّ الذي يحافظ على فكرة الأصل وهو كاذب في ادعائه هذا، ثم أن أنقل التَّفكير من مستوى وعي ما دون الأُمة إلى مستوى وعي الأُمة. عندها لا يعنيني إطلاقاً ما إذا كان عدنان أو قحطان جاؤوا من جزيرة العرب أو من القفقاس أو ..إلخ.. فيصبح الانتماء إلى الأُمة أوسع من فكرة الانتماء إلى الأصل المشترك، وبحيثُ يكون في مقدورك أن تكون كوردياً وعربياً بآن معاً، بوصفك منتمياً إلى أمة. وإلا كيف تحدد انتماء أحفاد رجل عربيّ عاش ومات في فرنسا منذ مئة عام وحصل على الجنسية الفرنسيّة. هؤلاء الأحفاد ألا ينتمون إلى الأُمة الفرنسيّة مثلاً؟ إنهم ينتمون إلى الأُمة الفرنسيّة على الرغم من أنهم قد يعلمون جيداً أنهم من أصول عربيّة، لكن أصوله هذه لا تمنعه من الانتماء إلى المُواطنية الفرنسيّة .

ثانياً: أودّ تأسيس الأُمة لا على أساس الأصل بل على أساس المُواطنة، وهذه هي القضيَّة الأهم. لأنك إذ تؤسس فكرة الأُمة على أساس المُواطنة، فهذا يعني أنك ألغيت كل الهويَّات قبل المدنيّة من قبلية وقرابية ومذهبية وعندئذ تتخذ الأُمة شكلاً جديداً. ولا يهم أن تكون مسلماً، مسيحياً، قبطياً، زارادشتياً ..إلخ. وهذا يُلغي العلاقة الميكانيكية بين فكرة الأُمة وبين فكرة الانتماءات القبلية، وهذا هو هاجسي الأساسيّ .

•في مُناسبة سابقة أعلنتم أن البديل عن المشروع القطريّ ليس بديلاً قومياً، بل مشروعاً وطنياً ديموقراطياً، أمام هذه الدعوة أتساءل هل حقاً بات مشروع الوحدة القوميَّة العربية كما نُظِّر له فاقداً لجدواه ومشروعيته التاريخيّين،

وأنه خسر جدارته أكثر من أي وقت مضى؟

**أنا لم أقل أن البديل عن المشروع القطريّ ليس مشروعاً قومياً ولا في أي مكان. في محاضرة سابقة ذكرت أن ليس البديل عن المشروع القوميّ مشروعاً قطريّاً، بل هو مشروع قومي من نمط آخر. ولكن البدء بوعي المشروع القوميّ يبدأ من اللحظة القطريّة، ماذا أقصد بذلك؟ أنا كما تعلم أمقت القطريّة كواقع وكنزعة محدودة وأعدها مرتبطة ارتباطاً مباشراً بمصالح ضيقة لبعض النَّاس، بوصفها السلطة القطريّة وعلى أنها العقبة الأساس أمام التَّقدُّم العربي ككل. وأرى في نشاطاتها الانعزالية ككل، في الاقتصاد والسِّياسة والثَّقافة وفي المُمارسة عموماً خنجراً أكبر بكثير وأقسى من خنجر إسرائيل في المنطقة، والسبب أن إسرائيل عدو أمامك، واضح المعالم، استيطاني استعماريّ إجلائي، وتاريخيّاً يمكنك الانتصار على هذا العدو. الحال هنا أمامك سلطات متشبثة بحدود مراعيها أيما تشبث، دون أن تعبر إطلاقاً عن القطيع الذي تحكمه، الشَّعب في نظرها خراف قاصرة، ولذلك هي تبذل كل ما من شأنه أن يبقي هذه الحدود الصلبة المصطنعة بين الأقطار العربية والسفر إلى أوروبا أسهل من السفر إلى أية دولة عربيّة كما تعلم.

إذن، النقطة الأولى لتحقيق فكرة الأُمة هي الكفاح ضد هذه السلطة القطريّة، والكفاح ضد السلطة القطريّة، يبدأ من القطر ذاته، وأنا لا أريد أن أكون طوباوياً الآن وأقول أن نؤسس حركة قوميَّة من المحيط إلى الخليج، تلغي الحدود وتأخذ على عاتقها تحطيم الدَّولة القطريّة، وهذا لن يحصل. تصوُّري للمسألة أن القضاء على السلطة القطريّة في ماهيتها الرَّاهنة وفي أشكالها وصولاً إلى سُلطة ديموقراطيَّة هو الأجدر بالعمل الآن .

أقصد بالسلطة الدّيمقراطيّة، إنتاج سُلطة كثمرة تعاقد اجتماعي، عقد اجتماعي للبشر ينتجونها. فعندما تنتج سُلطة ديموقراطيَّة كهذه بديلاً عن تلك السلطة، غير المعبرة عن الإجماع، فإنما تلغي أولاً العلاقة بين السلطة والثروة

وتلغي العلاقات التقليديّة لإنتاج السلطة التي تجعل من القطريّة إقطاعة لها خاصّة وشخصيَّة. وهذه الحالة غريبة في نهاية القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين، حالة عدّ الدَّولة في الوطن العربي سوقاً وبضاعة فقط، أو دولة طبقة العشيرة التي ليس لها أية مصلحة في الانتقاص من سيادتها على ما تستحوذ عليه، فعندما تؤسس لسُلطة ما قائمة على التَّعاقد إنما تزيل هذه العلاقة غير الواقعيّة بالمعنى الفلسفيّ للكلمة، وتنتج سُلطة ديموقراطيَّة، تفصل العلاقة بين السلطة والثروة، والملكية. السلطة لم تعد ملكية هنا، صارت لديها قابلية أكثر لعملية التخلي عن السيادة القطريّة. أصبحت تتخلى عن سيادة ضيقة لقاء سيادة أسمى، مادام الدِّيمقراطيّة توفر لها إمكانيَّة السيادة في مُجتمع أكبر وأوسع .. كل هذا يحتاج بطبيعة الحال إلى كفاح، وإلى وقت طويل. فعبر كل الكفاحات القطريّة تتحقق ما يمكن أن نسميه فكرة الأُمة السِّياسيّة. وهذا ما كنت أقصده من وراء ما سبق .

*جماعة الأُمة، الجماعة السِّياسيّة تتأسس على فكرة المُواطنة، وهذه الأخيرة تتعالى على الاختلافات القائمة والتَّنوع المكوّن للأمة بأن تعترف بها في نطاقها الخاصّ على أنها من حقوق الإنسان الطَّبيعيّة، وهو ما يشكل مضمونها الواقعيّ، وتقرّ بشرعيتها وشرعية جميع المصالح والاتجاهات المُتنوِّعة، التاريخيّة والاجتماعية. واقع الحال مع الخطاب القوميّ العربي يتعارض إلى حد كبير مع كل ما سبق. إذ صاغ هذا الخطاب مفهومه عن الأُمة انطلاقاً من تصور الانسجام العضوي للجسم الاجتماعيّ ونسيجه الثقافيّ، ومن هنا أسقط من حيثياته هذا التَّنوع والاختلاف الثقافيّ والسِّياسيّ والعقيدي، فضلاً عن التعدديات الأقوامية؟

**الفكر القوميَّ، أو قل إن شئت، روَّاد الفكر القوميَّ، قدَّموا أيديولوجيا شمولية، وعدّوا فكرة الانسجام والتَّشابه بين أقطار الوطن العربي هي التي تؤسس لفكرة الوحدة، يعني لما كانت الوحدة هي التَّعبير عن التَّشابه صار كل حديث عن الاختلاف مطعن. أو قل حتى لو كان هنالك اختلاف فيجب أن

يزول لقاء التَّشابه والانسجام. من هذه الزاوية قادت الأيديولوجيا الشمولية إلى سُلطة شمولية .

لقد انطلقت الأيديولوجيا القوميَّة من فكرة التَّشابه، لا من فكرة الاختلاف، تماماً كالأيديولوجيا الشيوعية. الأيديولوجيا القوميَّة لا تختلف من هذه الزاوية عن الأيديولوجيا الشيوعية. بالمقابل انطلق أعداء الاتجاه القوميّ من فكرة الاختلاف لنفي الوحدة. بحيثُ صار الحديث عن الشَّعب الأردني والشَّعب اللبنانيِ والشَّعب السوريِ والشَّعب المغربيّ ..إلخ، وصار يجري الحديث أيضاً عن أصول تاريخيّة لكل شعب من الشّعوب. أصبح الأردنيون سليلي الأنباط والسوريون سليلي الفينقيين والآراميين ..إلخ. كلا المدخلين خاطئ من هذا المنظور. أولاً الواقعيّ هو الاختلاف وليس التَّشابه، لكن هذا الاختلاف لا ينفي إطلاقاً أن هنالك مقومات واحدة، أتساءل هنا لماذا يدعو العرب إلى الوحدة. الإنسان العربي العاديِ ينادي بوحدة عربيّة، لأنه يشعر أن هنالك مصالح مُشترَكة وهذه المصالح المُشترَكة قائمة على وعي ذاتي أيضاً.. الاختلاف المعبَّر عنه سياسياً فُقِد وظل الاختلاف المعبَّر عنه عشائرياً وطائفياً وإقليمياً قائماً عوضاً عن ذلك. الانطلاق من نقطة الاختلاف لنفيِ أهمية الاتحاد، لا يأخذ بالحسبان، أنه ما من أمة على وجه الأرض متشابهة، وبالمناسبة جنوب إيطاليا غير شمالها. التَّشابه بين شمال الأردن وجنوب سوريا أكثر من التَّشابه بين جنوب سورية وشمال سوريا؟

إذن ينبغي الأخذ بالحسبان كيفية تفسير هذا الاختلاف وتحويله من اختلاف سلبيِ إلى اختلاف إيجابيِ، كيفية تحويل التَّناقضات من تناقضات ثانوية إلى تناقضات أساسيّة إلى تناقضات مثمرة. نحن يجب أن نتحدث عن اختلاف طبقيِ- اجتماعيِ أو نتحدث عن الاختلاف في المستوى الثقافيّ وأيضاً في مستوى التَّقدُّم. لنلاحظ أن مستوى تقدم مصر غير مستوى تقدم اليمن أليس كذلك؟ لكن الكثير من الدول أحياناً قد لا تجد في الأطراف كهرباء أو خدمات صحية،

ومع ذلك يتعايشون في دولة واحدة. ومن هذا المنطلق الوطن العربي فيه أنماط من الاختلاف كثيرة منها أنك في الوقت الذي تجد فيه القبيلة في اليمن بوصفها العنصر الأساس لا تجد في سورية مثل هذا الموقف.. وفي أحوال أخرى لا تجد في مصر مثلاً أن المذهب الديني هو العنصر الأساس.. أنا مع التّعبير السِّياسيّ للاختلاف في حقل المُجتمع. أعني مثلاً إذا كانت هناك فئة مضطهدة بسبب إثنيتها فيجب أن تعبر عن ذلك سياسياً، بسبب تدينها يجب أن تعبر عن ذلك سياسياً، ما الضير في ذلك؟ لعلها ستفقد تعصبها في حقل التّعبير السِّياسيّ، فهي تعبر عن ذاتها في مُجتمع الأُمة.

جنح الخطاب القوميّ العربيّ إلى صياغة مفهومه عن الحرية على أساس ضرورة حُرِّيَّة الأُمة — القوميَّة أولاً، هكذا بالتماهي بين مجموعة من المقولات أو المفاهيم ودونما تمييز: الأُمة، القوميَّة، الحرية، مختزلاً إياها في مفهوم حُرِّيَّة الأُمة، بخاصّة لدى الحصري والعفلق، وكذا الأمر بشأن أنماط الحرية وأشباهها ومستوياتها، الدّيمقراطيّة، الحرية السِّياسيّة، الحرية الاجتماعية ..إلخ.. وبالنّتيجة تحولت حُرِّيَّة الأُمة ذاتها إلى لوياثان تاريخي، لا تخرج عن مضامينه ودلالاته مفاهيم القسر والدمج وإلغاء الآخر، في أرقى وأصفى أشكالها؟؟

**في نص كتبتُه، رصدتُ فيه أشكال وعي الحرية في الخطاب، فتحدثت عن الحرية في الخطاب القوميّ، حيثُ الحُرية هي حرية الأُمة. ولكي نفهم لماذا جاء الخطاب القوميّ على هذا النحو؟ أجيب بأنه اتخذ هذا المنحى لأنه عبّر عن نفسه في فترة ضرورة تحرر الأمة من العنصر الخارجيّ الأوروبيّ، وقد تأسّس أصلاً على فكرة التحرر من العنصر التركي، ومن هنا صارت حُرية الأُمة هي حريتها من الآخر، لقد تحدد مفهوم الحرية القوميّ في حُرية الأُمة من الاستعمار والإمبريالية وما شابه ذلك. وفي نطاق هذا الفهم التاريخيّ للحرية أُغفل الشّخص، أُغفلت حرية الفرد. في كل الأيديولوجيات القوميَّة الشّخص موظف عند الأُمة، ولا معنى لحريته إلا في إطار حرية الأُمة. في اندراج الفرد

في هذا القالب من الحُرية يغدو فرداً شبيهاً بابن القبيلة الذي لا معنى له ولا وجود له خارج القبيلة. في الوقت نفسه ثمّ أشكال من التعصب في إطار هذا الخطاب، لكنها خفيفة. وبالمناسبة الفكر القوميّ العربي أقل تعصباً. خذ مثلاً في سبيل البعث لدى ميشيل عفلق، وهو مؤسس للحزب، الأُمة لديه حب ورغبة .

*مفهوم عنصري أقرب إلى العنصرية الألمانية إلى حدٍّ ما؟

**كلا. الأساس لديهم هو العرق .

*العرق هو أيضاً مفهوم انتروبولوجي مؤسس على الحبّ والتعاطف في المحصلة. فضلاً عن انه يدعو إلى دمج الآخر، المُختلف حتى قسراً مع جماعة الأُمة .

**أنت لا تجد عند عفلق أي حديث عن العرق .

*المهم أن الأساس الأنتروبولوجي هو واحد لدى جميع الاتجاهات العُنصريّة؟

**كلا. كلا. إطلاقاً.. عندما سُئل الزهراوي، من هو العربي؟ قال: العربي هو من يتحدث العربية. اللغة. فإذا قلنا -كما سبق- أن فكرة الحُرية، بوصفها حُرية الأُمة، وأن الفرد إنما هو موظف لتحقيق حُرية الأُمة تُنسي الفرد الكائن بسبب أن شمولية الأهداف نزعت الشمولية القابعة خلف فكرة الحُرية. أدت إلى إغفال أن هنالك علاقة وثيقة بين حُرية الإنسان بوصفه شخصاً وبين حُرِّيَّة الكل. فكرة العلاقة بين حُرية الأُمة وحُرية الشَّخص لم تظهر إلا متأخرة. وقبل أن أُفصِّ هذه العلاقة كما تبدو الآن من وجهة نظري، يجب أن أشير إلى أن فكرة الحُرية كذلك في الخطاب القوميّ والقوميّ الماركسيّ ارتبطت بفكرة العدالة الاجتماعية، وبالمُهِمَّة التاريخيّة للطليعة، التي تريد أن تنقل المُجتمع من حالة القهر الاجتماعيّ الطبقي إلى حالة تسود فيها المساواة والاشتراكيّة. ومن هنا كان النقد شديداً لفكرة الدِّيمقراطيّة الأوروبيّة بوصفها

من وجهة نظر التيار القوميّ والماركسيّ، التّعبير السّياسيّ عن مصالح الطّبقة الرأسماليّة السّائدة. فكثرت في الخطابات القوميّة والماركسيّة علاقة الدّيمقراطيّة بالنّظام الإقطاعي، بالإقطاعيين بالرأسماليّين. على الرغم من أنه في لحظة من اللحظات كان يُنظر إلى الدّيمقراطيّة الأوروبيّة كأنها عتبة تنقلنا إلى ديموقراطيّة أعلى وهي الدّيمقراطيّة، كما جاء، الشّعبيّة. وهذه بالنسبة لهم كانت كحلقة وسيطة لزوال الدّيمقراطيّة، آخذين بالحسبان الرؤية اللينينية من هذا المنظور وأثرها. ولذلك كنت ترى مثلاً في الخطاب الماركسيّ من يتحدث عن ديكتاتورية الطّبقة العاملة بوصفها مرحلة انتقاليّة للديموقراطيّة الشّعبيّة، بوصفها مرحلة انتقاليّة لزوال الدّيمقراطيّة .لينين في كتاب الدّولة والثّورة كان يقول: إن الطّبقة العاملة تحقق عبر ديكتاتوريتها الثّورة الاشتراكيّة تقضي أيضاً على الدّيمقراطيّة بحد ذاتها. الدّيمقراطيّة بالمعنى البورجوازيّ للكلمة تزول بوصفها شكلاً للدولة الطبقية .

على أية حال، ظلت فكرة الحُرية بالمعنى الشمولي للكلمة حاضرة حتى عند نقّاد الخطاب القوميّ أو في ما يمكن أن أسميهم (بنقاد الوعي القوميّ) أو ما يسمى (بنقد العقل العربي). فإذا ما قارنت بين فكرة الحرية في الخطاب القوميّ وبين فكرة الحُرية لدى (نقّاد العقل العربي) ستجد أنه لا تمايز جوهرياً بينهما، لماذا؟ لأن الخطاب القوميّ إذ انتقل من فكرة الأُمة الواحدة، فإن نقد الخطاب أو نقد الوعي، انتقل من فكرة العقل العربي الواحد، أعني انتقل من تجانس من نوع إلى تجانس آخر. ماذا يعني نقد العقل العربي؟ إنه يعني نقد مكونات التّفكير السّائدة بغرض الانتقال إلى نمط من التّفكير العقلانيّ واحد.. تغدو هنا كلمة العربي كأنها صفة ملازمة لعقل هو عقل الأُمة. وما لا ينتبه إليه هؤلاء النقاد هو أنهم بدلاً من أن يبحثوا في النقد الأبيستمولوجي للأيديولوجيات وللأفكار والبحث عن مرجعياتها ..إلخ، دعوا أيضاً إلى وضع ترسيمات نظرية، هذا هو العقل وما سواه ليس عقلاً!!؟

كلمة عقل عربيّ، أنا أتحفّظ عليها، ولا أرغب في استخدامها. العقل، الوعي، هذه التنويعات لم يُنظر إلى شروطها التاريخيّة، لم يُنظر إلى أساسها الديني، الأسطوري، الاجتماعيّ ..إلخ، لهذا بدت وكأنها علامات على انحطاط الوعي العربي بالعلاقة مع النموذج المطلق للعقل العربي المرتجى، الذي يمكن أن يكون نموذجه فيلسوفاً من الفلاسفة العرب هذا أو ذاك .

هذه المشكلات المتعيّنة في الفكر العربي في الآونة الأخيرة. بدت كأن هناك ميل إلى تأكيد الاختلاف وليس التماثل، يعني في البدء هو الاختلاف. والتّعبير عن هذا الاختلاف يجب أن يكون حرّاً. خذ مثلاً مفهوم المجتمع المدنيّ، الذي راج كثيراً الآن، يُكتب عنه ويُناقش بكثافة في جميع الأوساط. لنلاحظ أنك لا تستطيع أن تناقش أفكار التطور، الحرية، خارج نطاق هذا المفهوم. لكن قبل أن نسهب كثيراً في هذا الموضوع، أرغب في القول: إن فكرة المجتمع المدنيّ هي التّعبير الجديد عن فكرة الحرية، في الاختلاف، ذلك أننا أخذنا فكرة المجتمع المدنيّ لا عن لوك ولا عن هيغل ولا عن ماركس، وإنما عن غرامشي. وفكرة المجتمع المدنيّ التي أُخذت عن غرامشي تعني الإقرار بإمكانيَّة شخصنة التَّناقضات من خلال التَّعبيرات المدنيّة. وسنسهب في هذا الأمر في حينه .

إن أطروحة ماركس عن المجتمع المدني، بوصفه المسرح الحقيقي للتاريخ كله، تنطبق هنا على التاريخ العربي الحديث. إن ماركس، وبخلاف هيغل، يبدأ من المجتمع المدني وينتهي بالدولة، فالمجتمع المدني، يشكل من وجهة نظره أساس الدولة، وكل البقية الباقية من البنية الفوقية؛ وهو يؤكد ذاته في الداخل بوصفه أمة وشعب، وفي الخارج يتعين على شكل دولة، فلا وجود للدولة بالمعنى الحديث والمتعارف عليه من دون مجتمع مدني. والحال أن الدولة العربية في نماذجها المتعددة لم تنجم عن السيرورة الذاتية لقوانين تطور الأمة التاريخي في نماذجها الكلاسيكية، بقدر ما كانت وريثة لتقاليد ومكونات لمجتمع ما قبل

الأمة. من هنا عجزت عن تخطي طابعها الأرستقراطي العسكري، وظلت دون إمكانية التحديث، وبالمقابل برزت كشكل دولة حديثة دون مضمون، كتقنية اجتماعية وسياسية قمعية ومستعارة. لعل السر يكمن هنا، في غياب المجتمع المدني، أو في إقصائه، الذي يعدُّ مثلباً تاريخياً كبيراً في تطور الأمة، وعقبة كؤودا أمام وحدتها وتجسيد ذاتها في دولة حديثة؟

**عندما أشرتُ إلى أن هنالك ميل في الوقت الراهن للدفاع عن المُجتمع المدني كتعبير جديد عن فكرة الحرية، فهذا يعني أن هنالك إحساساً جديداً راح ينمو في المُجتمع العربي بأن الدَّولة أو السلطة الشمولية التَّسلطيّة، التي أفقدت المجتمع قدرته على إعادة تجديد نفسه عبر الفعل الحرّ، هي الآن العقبة الكأداء أمام تطور الأُمة. لكن أحبُّ أن أقفَ هنا عند تحديد دقيق لزاوية النَّظر إلى هذا الذي يسمى الدَّولة العربية، وأنت ذكرتَ كلمة الدَّولة من وجهة نظري أنه ليس هناك في الوطن العربي دولة بالمعنى الحقوقي والتاريخيّ للكلمة. أقصد بالدَّولة كتعبير سياسيّ عن مُجتمع الأُمة الذي يأخذ شكل حدود وثقافة ولغة وقانون ومُواطنة ..الخ، وأهم ما في ذلك الجنسية، الدَّولة تحيل إلى الجنسية فكرة المُواطنة. أعني عندما صار هناك دولة أمة صارت الجنسية تعبير عن الدَّولة أو الأُمة، الشيء نفسه. فعندما تقول هذا فرنسيّ، فذلك يعني أنه منتمٍ إلى الدَّولة الفرنسيّة. في الوطن العربي ليس هناك من دولة قائمة على فكرةٍ الجنسية.. فالجنسية انتماء، وهذا الانتماء إلى الأُمة اتخذ صيغاً سياسيّة، لذلك ممكن -كما أشرنا من قبل- لفرد من أصول عربيّة أن ينتمي إلى دولة عربيّة، ولكنه في جنسيته عربيّ بوصفه منتمياً إلى مُجتمع الأُمة .

الآن في الوطن العربي لو سألت أردنياً أو عراقياً أو كويتياً، ما جنسيته؟ سيقول لك: أردني أو عراقي أو كويتي، ثم لو ثنيت السُّؤال بتحديد هذه الجنسية على المستوى الحقوقي والنَّظريّ؟ سيعجز عن التحديد. لن يجد قدرة على التحديد. والسبب في ذلك أنه إذا كانت الجنسية لها علاقة بالدَّولة، وإذا

كانت الدَّولة والجنسية لها علاقة باللغة والشُّعور والانتماء ..إلخ، فنحن لا نجد جنسيات خارج فكرة الأُمة. لذلك سيقول لك أنا عربيّ أردني، أنا عربيّ سوري، أنا عربيّ فلسطينيّ.. المكان الجغرافي هنا، الذي هو اسم، اسم لبقعة ما ليس إلا، أخذ مكانة الأمة. تخيل أنت مثلاً لو أن حلب صارت دولة مستقلة، لكانت لدينا جنسية حلبية. وفرنسا عندما جاءت إلى سورية أقامت عدة دويلات، دولة حلب، دولة دروز، دولة دمشق، دولة العلويين، وما شابه ذلك. فالجنسية هنا مصطنعة. بما أن المجتمع لم ينتج جنسية، ولأن الدَّولة تعبير عن أمة ولأن السلطة القائمة ليست تعبيرا عن أمة، بل عن تجمع ما، فلا نستطيع بالتالي أن نتحدث عن وجود الدَّولة في الوطن العربي، نستطيع الحديث عن السلطة في الوطن العربي. كل دولة بالضَّرورة تنطوي على سُلطة، ولكن ليس كل سُلطة دولة، فللعشيرة سلطتها، ولكنها لا تشكل دولة. الدَّولة العربية ليست تعبيراً عن أمة، لأن السلطة العربية لا تعبر عن مُجتمع الأُمة، ولأنها لا تقوم إلا بأدوار السَّيطرة، بعضها بدائي متخلف وبعضها متطور، هي ليست ثمرة إجماع تعاقدي لأفراد الأُمة، من هنا كان لا بد من الحيلولة دون مُجتمع مدنيّ يعبر عن تناقضاته. وأفترض لو أن كل قطر من الأقطار أنتج مُجتمعه المدنيّ لتجاوز سلطته القطريّة .

***هل تعني أن بقاء السلطة القطريّة في العالم العربي مرهون بأشكال العلاقات الاجتماعية قبل المدنيّة في الدَّولة العربية، ولهذا تعيد إنتاج علاقات القبيلة أو الطائفة أو الأسرة ..إلخ؟؟**

**نعم، ليس هذا فحسب، إذ كلما-وهذه قضيَّة على غاية كبيرة من الأهمية-أنتجت الشُّروط الموضوعيّة رغماً عن السلطة الحاكمة وخلقت ميلاً نحو تفتيت العلاقات التقليديّة المعززة لسلطتها، بذلت كل ما في وسعها لإعادة إنتاج نفس العلاقات القديمة. خذ مثلاً المجتمع السعودي. كلمة سعودية لا تعني جنسية، بالمعنى التاريخيّ قطعاً. عائلة ما استولت على السلطة فأطلقت

نسبتها على المنطقة التي تحكمها، فصارت كلمة السعودي تعني من هو خاضع لسُلطة آل سعود ببساطة شديدة. وبعد حين أنتجت الثروة النفطية المكتشفة ظواهر لم تخطر على بال، أنتجت طبقة التجار، المقاولين، طبقة الكومبرادور، فئات المثقفين. تأسست الجامعات. عملياً هذا التطور الموضوعيّ مناقض بالضّرورة للأساس الذي قامت عليه الدّولة -السلطة، التي تأسست على أساس البنية العشائرية. ومن هنا كي تستمر هذه السلطة في البقاء فعليها أن تستمر في الحفاظ على البنية العشائرية وامتيازاتها. لذا نجدها إلى الآن تبحث عن اتحادات عشائرية، وكل عملية اختراق أو حركة ما فوق القبيلة تقمع قمعاً شديداً. وهكذا تعيد هذه السلطة إنتاج العلاقات القديمة في (الدول) التي هي (سوق)، وهذه ظاهرة في العالم العربي نجد لها مثيلاً في هونغ كونغ. نحن لدينا دول سوق ليس إلا، وهي عبارة عن مكان لتصريف السلع بخاصّة في دول الخليج العربي، وفي نفس الوقت هي أرض لإنتاج النفط. هنا يباع النفط ويتراكم رأس المال الذي به يُشترى سلع. في هذه الدول وفي غيرها، لا بد من الحفاظ على السلطة كملكية، السلطة كملكية ظاهرة قبل مدينية. ولهذا تحارب كل اتجاه نحو التّعبيرات المدنيّة عن الاختلاف.

بناء على كل ما سبق نستطيع أن نفهم لماذا المثقّف العربي التّقدّمي -اليساري -الدّيمقراطيّ، صار يتحدث عن ضرورة المُجتمع المدنيّ، يعني ضرورة التّعبيرات الحرة عن الاختلاف في الوطن العربي. ومن هنا نفهم لماذا تقاوم السلطة فكرة المُجتمع المدنيّ وفكرة الدّيمقراطيّة. المُجتمع المدنيّ من وجهة النّظر هذه بوصفه التّعبير السّياسيّ، الأيديولوجي، الثقافيّ، عن التّناقضات الواقعيّة، ومن ثم تحويلها إلى مستوى أرفع وأرقى. لدى غرامشي مفهوم المُجتمع المدنيّ يعبر عن حرب الواقع، ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني مراكز النفوذ، أو حرب السّيطرة على تجليات المُجتمع المدنيّ. وللأسف في العالم العربي لا يزال الميل قوياً لتأكيد علاقات ما قبل رأسماليّة وتكريسها، علاقات مُجتمع ما

قبل الأُمة، وهذه هي البارادوكس، المفارقة. مفارقة تكمن في أن الميل التاريخيّ هو للعلاقات الرأسماليّة، ولفرص انتصارها عربياً وعالميّاً، لا تجد هذه العلاقات تعبيراتها الحقوقية والمدنيّة والسِّياسيّة، ثمة ميل مضاد. هنا نحصل على تناقض بين الميل الموضوعيّ لحركة التاريخ الذي هو الرأسماليّة وبين بُنى فوقية لاجمة لهذا الميل، أو مُناقضة.

*ولأجل ذلك تكون الدَّولة سُلطة قطريّة، ولا يمكنها بهذه الحال أن تكون قوميَّة؟

**يستحيل إلا أن تكون قطريّة، لا محال لذلك. لأن العلاقات الرأسماليّة في ظل سُلطة ديموقراطيَّة بارادوكس تاريخيّ قولاً واحداً. أعني إذا كانت الرأسماليّة تنتج إما ديكتاتورية الطَّبقة كالنازية مثلاً أو الفاشية، أو تنتج علاقات ديموقراطيَّة ..

*حتى النازية كانت شكلاً من أشكال السلطة القمعية الأكثر تقدماً من ثيوقراطية في مُجتمع ما؟

**طبعا .

*هتلر لم يكن يصنف على أساس الدين أو المذاهب، والأمر بالنسبة لموسوليني، على الأقل ظاهراً؟

**إطلاقاً.. وبالتالي الدَّولة الثيوقراطية، السلطة الثيوقراطية، في مُجتمع رأسماليّ تعد مفارقة، ولا يمكن أن تستمر إلا عبر اللجم والقمع وأشد أشكال التعسف.

*مفارقة تاريخيّة من نوع آخر تبدو لي في الخطاب القوميّ. يتمثل في أنه يؤرخ للأُمة عبر تماهيها مع الإسلام. إن لقاء الإسلام بالعروبة - الأُمة وتوحيدهما معاً يفصح عن نفسه من خلال نمط واحد مميز من الإسلام، وليس أي إسلام، إنه إسلام مذهبي خاصّ يؤرخ له ببدايات نشوء إسلام الدَّولة

السِّياسيّ. ويعلن عن خصوصيته - هذا الإسلام - عبر إقصاء الأنساق المذهبية الإسلاميّة الأُخرى خارج جماعة الأُمة - الإسلام، ناهيكم عن المعتقدات والأديان الأُخرى المُختلفة.. إلخ. ما رأيكم؟

** مُشكلة علاقة الإسلام بالأُمة، مُشكلة ليست جديدة، وهي ليست سهلة المعالجة والطرح. دعنا نعترف بذلك. أنا أعتقد أن المشكلة برزت في مرحلة كفاح النخب العربية ضد الدَّولة الطورانية وليست العثمانية. فإذا رصدت تطور وعي فكرة العروبة والإسلام، ستجد أن عصر النَّهضة قد واجه هذه المُشكلة على نحو ملموس. الدَّولة العثمانية كانت دولة إسلاميّة مُتعدِّدة الأقوام، في نهاياتها ظهرت طورانية تركية. الرابطة العثمانية لم تكن تتمايز عن الرابطة الدينية الإسلاميّة، حيثُ كان نظام المِلَّة هو الحاكم، وهو الذي يسود، أعني كان هنالك في الدَّولة العثمانية الإسلاميّة نوع من الحرية للملل الأُخرى التي لها نظامها الخاصّ.

على أثر نمو النَّزعة الطورانية التركية المتعصبة، نشأت النَّزعة القوميَّة العربية.. في هذه اللحظة وخاصّة في بلاد الشام، جرى التمييز بين فكرة الأُمة القائمة على مقوماتها الخاصّة وفكرة المعتقد الديني، بسبب أن هذه المنطقة مُتنوِّعة المعتقدات الدينية. بعد هذا تحول الإسلام من مقوّم إلى حقل ثقافيّ أوسع من مجرد الدين، بحيثُ عندما تم تحويله إلى حقل ثقافيّ صرت قادراً على أن تعتبر أن الثَّقافة السَّائدة لكل الملل هي ثقافة المجتمع الغالب أو الجماعة الأكثرية المُسلمة، دون أن تدين تلك الملل بهذا الدين.

الإسلام بوصفه وعياً سياسيّاً والإسلام بوصفه ديناً، مسألتان مرتبطتان. الفكر القوميّ جعل الإسلام ثقافة، الإسلام السِّياسيّ جعل من الإسلام أيديولوجيا. عندما ظهرت أشكال الاحتجاجات الدينية الأيديولوجية على الواقع، صار هنالك قطع بين فكرة الأُمة العربية، أعني من جهة أولى بين فكرة القوميَّة المؤسسة على مقومات الأُمة، وبين الفكرة الإسلاميّة من جهة

أخرى. هنا صارت فكرة الأُمة فكرة أوروبيّة، مرزولة بالقيم الغربيّة من وجهة نظر أيديولوجيا الإسلام. الآن، لو سألت: هل هنالك علاقة بين الدين والأُمة؟ في لحظات عدم تكوّن الدّولة الأُمة، عبر حركة تاريخيّة صاعدة، وعبر فئات تنحو تاريخيّاً نحو مُجتمع الأُمة، تختلط المعتقدات ما قبل مُجتمع الأُمة مع المعتقدات الداعية للأمة المبشرة بها.

*صرت أفهم أن مصدر هذا اللبس قائم في سعي حركة القوميّين العرب أثناء العهد العثماني إلى سلب المرجعية الإسلاميّة عن الدّولة الطورانية وردّها إلى العروبة.. أم أنه أكثر من ذلك؟ في نظري أن التاريخ لمفهوم الأُمة-استناداً إلى الاشتقاقات اللغوية والتاريخيّة ولمصادر تداول هذا المفهوم-يعود إلى الفترة الباكرة من نشوء الإسلام الأموي تحديداً. في نظر معاوية بن أبي سفيان لم يكن الكل ينتمون إلى الإسلام أو جديرون بهذا الإسلام.. والآن حتى الخطاب القوميّ العروبي في أصفى أشكاله وفي أكثر تجلياته لا يبدو العربي، المختلف دينياً من وجهة نظره، منتمياً إلى العروبة، وقد نفهم من هذا الموقف دلالات تأسلم ميشيل عفلق.. هذه مفارقة حقاً؟

**من الصعب أن تردّ مفهوم الأُمة إلى العصر الأموي.

*لغة واصطلاحاً على الأقل ومن ثم أعاد الخطاب القوميّ إنتاجه وانتظامه في بنيته الخاصّة، لكن لما يزل عالقاً به دلالاته الأولى والباكرة؟

**نحن نلمس في العصر الأموي تجليات وعي الانتماء. أعني في العصر الأموي القوم الحاكم كانوا من العرب، كانوا يحكمون إثنيات مُتعدِّدة ومُتنوِّعة، هنا لعبت فكرة الأصل دوراً وظيفياً في الولاء. ومن هذا المنظور ربما كان المسيحي العربي أقرب إلى الأمويين من المسلم الرومي، أو المسلم الفارسي.

***هذا من وجهة نظرك، أم كما كان الأمر قائماً بالفعل؟**

**في هذه اللحظة من التاريخ ظهرت فكرة الشّعوبية، التي لم تكن في البدء الصورة الدقيقة لبروز الوعي القوميّ، هي الصورة التي تعكس درجة الخصومة والاختلاف بين أقوام لم تبلغ بعد مستوى الأمم ..

***ألم يُعِد الخطاب القوميّ المعاصر إنتاج دلالات هذا الموقف وهذه اللحظة بالذات راهناً؟**

**كلا.. حتى في الحقبة العثمانية كانت هنالك أحياناً نقاشات من قبيل هل الترك أحسن من العرب وأسمى أم لا، أو العكس. الكواكبي تحدث عن الأوصاف التي نعت بها الترك العرب أو قالوها عنهم. هذا ليس وعياً بالأُمة، بعد، يمكنك أن تجده بين قبيلتين، إنه فقط وعي تمايز وتغاير .

***إذن كيف تفسر بقاء مثل هذه النزعات؟**

**لا تجد شيئاً من هذا في الخطاب القوميّ حقاً.

***تعني تطهر من ذلك؟**

الخطاب القوميّ في فترة بين الحربين بخاصّة، قرر أن فكرة الأُمة لا تقوّمها فكرة الدين، الدين ليس من مقومات الأُمة. هذا الرأي تجده عند **الحصري والأرسوزي وعند **عفلق وقسطنطين زريق**، الإسلام ليس مقوّماً من مقومات الأُمة، الحصري لديه مقومات من قبيل اللغة والتاريخ. عند عفلق تجد اللغة والمشيئة الحرة، عند سعادة الجغرافية والتاريخ. وإذا نظرت إلى روّاد هذا الفكر القوميّ ستجد أن المسيحي يبحث عن رابطة ما فوق دينية، كما أن الاتجاهات الإسلاميّة الأُخرى- الأقليَّات الدينية- أيضاً من مصالحها أن تبحث عن انتماء ما فوق ديني. والسبب في ذلك أن فكرة القوميَّة والأُمة تؤكد المساواة بين البشر بمعزل عن انتمائهم الديني .

***إذن كيف تفسر أسلمة ميشيل عفلق، هل هو مجرد موقف ميتافيزيقي، أم أكثر من ذلك له دلالة سوسيوثقافيّة؟**

**أقرأ خطاب ميشيل عفلق أو محاضرته، التي ألقاها على مدرج جامعة دمشق في ذكرى الرسول.. ماذا قال؟ قال: إن الرسول العربي شخص ثوريّ، انقلابي قام بثورة في المجتمع العربي. وبالتالي نحن الذين نريد أن نحقق هذا الانقلاب ينبغي أن ننتمي إليه. فالفكرة الأساسيّة في الإسلام هي الانقلاب والثّورة، ليست الصلاة والصيام من وجهة نظره. لقد عدَّ الإسلام ثقافة، ثقافة ثورة وتمرد والنموذج الأعلى لنا نحن هو الرسول النبي، أما ماذا حدث له فيما بعد وأسلم وهل أسلم حقيقة، أم لم يؤسلم؟ أنا لا أعرف .

***أنا أسعى إلى فهم دلالات هذا الموقف؟**

** أنا لا أعرف، ولا أجد مبرراً لمثل هذا السُؤال ولمثل هذا الفعل. لأن البشر عندما انخرطوا في صفوف الحزب كانوا يعرفون جيداً أن ميشيل عفلق مسيحي.. ولم يجدوا غضاضة في مسيحيته قطعاً. كذلك الحال مع قسطنطين زريق، كان مسيحياً وواحداً من مؤسسي حركة القوميِّين العرب، لكن الجسم الأساسيّ لحركة القوميِّين العرب كان من الوسط الإسلاميّ، أعني الأكثرية. الأكثرية ثقافتها كانت إسلاميّة. واستطاعت الحركة القوميَّة النَّاصريَّة أن تستولي على الأكثرية في خطابها القوميَّ، لكنها لم تستطع أن تقيم وأن تطرح فكرة التَّناقض المطلق بين الإسلام والأمة، لأن الإسلام هو دين الأكثرية. ولهذا ستجد البعض ممن يقول أن السلطة يجب أن تكون إسلاميّة، لا بمعنى امتداد للشريعة بل بمعنى الأكثرية في وعي الأقلية. يعني أن الأكثرية هي التي يجب أن تحكم وتسود، لكن وعيها يجب أن يكون الوعي المتقدم للأقلية، هذا ما تحدث عنه ياسين الحافظ. فإقامة هذا التَّناقض أو التماهي بين الإسلام والأُمة، هو من شأن عقل ميكانيكي. كيف تطرح ما يعبر عن جماع الأُمة سواءً أكان مسيحياً، إسلامياً، سنياً، درزياً، شيعياً. إلخ. التقسيمات

المذهبية هذه لا تزول بوصفها وعي ذاتي، لأنك تجد في أعلى درجات الرأسمالية البروتستانت والكاثوليك يتحاربون على أساس المذهب. المهم ألا تتحول هذه التمييزات المذهبية إلى عنصر انقسامي، ناف لفكرة الانتماء للأمة. هذا هو المهم. ليس المهم، إطلاقاً أن تلغي التمايزات المذهبية، وهذه لن تلغى أصلاً. مذاهب عمرها مئات بل بعضها يتجاوز الألف عام.. لكن المطلوب من الوعي أن يتعالى عليها، فإذا أنت بوعيك بالانتماء إلى الأمة تستطيع أن تحافظ على وعيك بالانتماء إلى المذهب، لا سيما وأن الانتماء للمذهب هنا ليس انتماءً سياسياً بقدر ما هو نظرة إلى العالم، فلا ضير في ذلك. الأيديولوجيا الدينية تكرس الانتماءات ما قبل القومية أو الأمة، لأنها تنظر إلى ماهيتها بوصفها ماهية دينية وليس بوصفها ماهية واقعية للأمة. من هنا يمكن أن نفهم لماذا لا نجد هذه المشكلة لدى بعض الشعوب، الروس مثلاً أرثوذكس مسيحيون لا وجود لمثل هذه المشكلة لديهم. روسيا الاتحادية فيها مشكلة لأنها دولة متعددة الأقوام والأديان ..

مشكلتنا أنه لا توجد دولة أمة، دولة الأمة غير موجودة. ومع ذلك الطريق إلى الدولة الأمة لما يزل يعترضه عوائق جدية، منها فكرة الهوية والانتماء. ذلك أن الإسلام السياسي وبخاصة السني، الإسلام السياسي السني مع حركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي، طرحت فكرة الأمة الإسلامية، أعني طرحت فكرة غير متجانسة قومياً وتاريخياً ولغوياً، لأن الإسلام دين أممي. ومن هنا نظر إلى فكرة الأمة العربية على أنها فكرة غربية مستوردة، لا تعبر عن حقيقة المجتمع الإسلامي الصحيح ولا تتسق معه. فيما يمكن أن تكون هنالك أمم، بل إن الموجود حالياً أمم إسلامية، أندونيسيا، الباكستان، هذه وغيرها أمم تدين بالإسلام. ونحن عندما أردنا أن ندحض فكرة اليهود كأمة، قلنا: إن اليهودية دين وليس أمة، وأنهم ينتمون إلى شعوب متعددة ولا

يشكلون أمة. فكيف نواجه هذا النفي لليهود كأمة بإثبات أن هنالك أمة إسلاميّة؟ هذه مفارقة منطقيّة وتاريخيّة ..

ما سبق لا يعني أن نصادر على كل أشكال التعبيرات المُتنوِّعة، لأنها ثمرة واقع موضوعي، ومن هنا صعوبة المواجهة العملية لهذه الظواهر، لأنها لا تواجه إلا في إطار حركة ديموقراطيَّة عربيّة متعينة في أقطارها كما قلت في بداية الحوار، بحيثُ تتحول إلى تعبيرات حقيقيّة وليست زائفة. ففي ظل غياب الوضوح، وضوح التَّناقضات تظهر الأشكال الزائفة للتناقضات. ألم يقل إنغلز: إن الدين هو الدريشة الأولى التي يطلق عليها الرصاص عندما لا تكون التَّناقضات واضحة. ألم يقل لينين إن اليوتوبيا لا تظهر إلا في مُجتمع لم يرتق بعد بتناقضاته إلى مستوى الصراعات الحقيقيّة. وبهذا المعنى النَّزعة الإسلاميّة، هي هذا التعبير عن سطحية التَّناقضات وعدم تحولها إلى عامل أساسيّ من عوامل التجاوز لما هو قائم .

لكن هذا يطرح علينا سؤال الانتماء أو الهويَّة، بما يلاحظ أن هنالك تناقضات تغدو وكأنها تناقضات هويَّة أو انتماء. وكما تعلمون يحمل مفهوم الهويَّة فكرة الثبات واللاتغيير ويبقي على عنصر التماسك الداخليّ المحض في تعارض مع الآخر، وفي اعتقادي أننا إذ نتحدث عن الهويَّة-أي صيغتها الأيديولوجية - ننفي تاريخيَّتها؟

**الهويَّة تصير.. ماذا يعني الهويَّة تصير؟

الهويَّة بوصفها شعوراً بالانتماء والذي يولّد الشُّعور بالتمايز عن الآخر المُختلف المنطوي على هويَّة أُخرى، لا تتحدد على هوانا، أولا تتحدد بوصفها فكرة أيديولوجية. فالهويَّة ثقافة لا تكف عن التكوّن. ولم يعرف التاريخ هويَّة تكونت مرة وإلى الأبد. فالقبيلة كتحديد للهويَّة، هي مرحلة في التاريخ أتى عليها المُجتمع الرأسماليّ. لكن القبيلة ليست مجرد موطن انتماء عرقيّ قائم على رابطة قرابة الدم. إنها سلوك وأعراف وتقاليد وشكل وعي..إلخ، ومن ثم

فإن ثقافة انتقال الهويَّة من هويَّة قبيلة إلى هويَّة أمة، تفرض أنماط من الوجود والقيم والسلوك مطابقاً، وإحساساً بالتمايز مُختلفاً .

في لحظات الانتقال أو التحول يظهر الصراع كأنه صراع هويات أو أنماط هويات. من هنا نفهم خطاب الهويَّة في تنوعه العربي. إسلاميّ، عروبي، قطريّ، مناطقي، هنا تتزاحم كل الحمولات الأيديولوجية، لتؤسس ما أسميه الهويَّة الأيديولوجية والتي ترفع إلى مستوى الهويَّة التاريخيّة الثابتة لدى معتنقي هذه الأيديولوجيا أو تلك. وأخطر ما في الأمر هو التالي والذي كنت قد أشرت إليه أن تتحول الهويَّة إلى عنصر استبداد واستبعاد لكل أشكال الاختلاف في المجتمع . فالهويَّة الأيديولوجية هنا تتحول إلى هويَّة السَّيطرة. وهذا حال الأيديولوجيات المتعصبة دينية أو غير دينية. بالمقابل، نجد أن القائلين بنفي الهويَّة بشكل مطلق، إنما يتصدون للدفاع عن هويَّة ضيقة، هويَّة لا تستطيع الصمود أمام التاريخ، أي أمام الصيرورة لأنهم يصطنعون هويَّة .

وعندي أن تاريخيّة الهويَّة هي تاريخيّة الشُّعور بالتمايز وليس هناك من هويَّة ثابتة وبالتالي لا وجود لنمط وحيد من الشُّعور بالتمايز ثابتاً. بكلمة واحدة الهويَّة إمكانيَّة دائمة، تجد تعبيراتها باللغة والأدب والفلسفة والأيديولوجيا، الشُّعور بالانتماء والأهداف العامة .

وكلما ارتقى الإنسان في وعيه المدني داخل ثقافة أرحب، حملت هويته الطابع الدِّيمقراطيّ، الذي هو أساس الاعتراف بالاختلاف .

•كان لرفض ألبير كامي اتخاذ موقف مناهض للممارسات الاستعماريّة الفرنسيّة في الجزائر وعدم تأييده لحركة التحرير الجزائرية ومطالبها أثراً قوياً في إثارة نقمة المثقفين العرب واستيائهم عليه. بالمقابل وجدنا فيما بعد أن موقف هؤلاء المثقفين العرب لم يكن أقل صمتاً ولا أكثر اهتماماً بقضايا مماثلة في العالم العربي إزاء سلوك نظام عربيّ لم يكن أقل بربرية وهمجية من

ممارسات الاستعمار الفرنسي في الجزائر. أعني هؤلاء الذين تجاهلوا الواقع المأساوي للشعب الكوردي في كوردستان العراق؟ *

**لهذا السؤال شقان. هو ليس سؤالاً واحداً. فالسؤال الأول يجب أن يكون كالتالي: هل يجوز أن نبرر لأي مثقف أن يكون حيادياً ومتجاهلاً لمشكلات عصره، وبخاصة تلك المشكلات ذات الطابع الإنساني الأكبر؟ الجانب الآخر من السؤال هو: هل هناك من تشابه أو تماثل بين الموقف من ظاهرة الاستعمار والموقف من ظاهرة أو مشكلة الأقلية القومية في العالم العربي .

للإجابة عن ذلك، أبدأ من الأخير، لا من الأول. عملياً هذا الطرح يساوي بين ظاهرة الاستعمار الفرنسي في الجزائر وظاهرة الاضطهاد الإثني للكورد وبقية أشكال غياب الحقوق لبعض الأقليات في الوطن العربي. نحن هنا أمام ظاهرتين مختلفتين ولسنا أمام ظاهرة واحدة. الأولى، ظاهرة الاستعمار واضحة، فرنسا دولة أوروبية احتلت الجزائر لمدة قرن ونصف تقريباً ومارست عملية الاضطهاد، الاستغلال، القتل، التدمير. والجزائريون أشعلوا ثورة في الخمسينات وحصلت على تأييد عالمي وعلى تأييد بعض الفرنسيين من المثقفين. مثلاً، سارتر كان مؤيداً للثورة الجزائرية، كما تعلم، فهذه ظاهرة استعمارية ليست متشابهة إطلاقاً مع ظاهرة اضطهاد الكورد في العراق، أو الأمازيغ في المغرب. لماذا؟ لأن الكورد في العراق والأمازيغ في المغرب هم سكان أصليون في المنطقة، وليس هنالك استعمار لشعب على آخر. إذن من الصعب أن نساوي بين الظاهرتين .

---

* هذا القسم من الحوار، أعدّ أصلاً بالاشتراك مع الصديق صلاح أحمد الذي ترجمه إلى الكوردية، ونشره في مجلة (ره هه ند) قبل سقوط بغداد بفترة طويلة. ومن ثم أعيد تحرير النص وإعداده من قبلي بالعربية بالاتفاق وتعاون مع د. أحمد برقاوي. من هنا أبدو مسؤولاً بهذا القدر عن النص العربي الذي هو في متناول القارئ، بعد إجراء التعديلات اللازمة، وإعادة النظر فيه من قبل د. البرقاوي .

ثانياً، عندما نتحدث عن المُشكلة الكوردية والمُشكلة الأمازيغيّة، نكتشف أيضاً اختلافاً. المُشكلة الكوردية، مُشكلة تاريخيّة، أطرافها عديدون، لأن كوردستان بالأساس موطن موزع على دول عديدة في الوقت الرّاهن.. هي في التصنيف العام دول آسيوية متخلفة، لم تحقق ولم تنجز إطلاقاً مشروع الدَّولة القوميَّة، في قول آخر: لا العراق هو جزء من دولة-الأُمة، ولا الكورد هم جزء من دولة الأمة. من هنا يتخذ الاختلاف أو الصراع طابعاً متخلفاً لتخلف الدَّولة ذاتها، تماماً كما هو الحال في إيران وتركيا. هنا ينبغي أن نميز بين مسألتين، مسألة العلاقة التاريخيّة (لاحظ أنني هنا أتحدث عن العرب، لا أتحدث عن الآخرين، على الأقل طالما أتحدث الآن بوصفي عربياً فلسطينياً). إذا نظرنا إلى العلاقة العربية-الكوردية كشعبين، تبدو لي هذه العلاقة عميقة في التاريخ جداً ومتجذرة. لا ننسى أن هنالك باشاوات أكراد في بلاد الشام وفي العراق ولبنان، هم بدورهم مارسوا اضطهاداً طبقياً على الآخرين. هذا يدل على التداخل الشديد بين العرب و الكورد .

متى نشأت المُشكلة؟ برأيي أنها تنشأ في الأساس عندما تظهر نزعة تعصبية قوميَّة في هذا القطر أو ذاك، تسلب حقوق الآخرين، حقوقهم اللغوية، حقوقهم الثقافيّة والإنسانيّة، حق في الانتماء..إلخ. هذه الظَّاهرة، أعني ظاهرة سلب حقوق الآخرين، هي في الأساس ظاهرة سياسيّة قبل كل شيء. قد تنعكس هذه الظَّاهرة السِّياسيّة على مجموعة من النَّاس عندما تغدو أيديولوجية، لكنها لا تشكل سمة أساسيّة من سمات الشّعوب، أليس كذلك؟ أنا كفرد ليس لدي أي شعور بأن هنالك اختلافاً مطلقاً بيني وبين الكوردي. على العكس من ذلك، أنا أعدُّ من تعاطفي مع الكورد في صراعهم من أجل حقهم في تقرير المصير ليس منّة مني، بل هو جزء لا يتجزأ من واجبي كمثقف عربيّ، أو كمثقف إنسانيّ في المحصلة .

المُشكلة إذن، هي مُشكلة نظام سياسيّ لا يضطهد الكورد فحسب، وإنما أيضاً يضطهد العرب .لكن عندما يكون هنالك بشر يشعرون بوعيهم الذاتي القوميّ، كالكورد مثلاً، ويصبح لديهم عندئذ حقوق أخرى مُختلفة عن حقوق العربي المضطَهَد، فإن تلك الحقوق المختلفة تعبر عن نفسها بأشكال مُتعدِّدة، أهمها هو وعي الاستقلال الذاتي، حيثُ ينبغي لهذا الوعي الذاتي أن يتجسد في استقلال ذاتي. وواقع الحال أن هذا الاستقلال الذاتي في ظل وجود هذه السُّلطات الآسيوية المتخلفة القائمة، يعيقها عقبة السلطة السِّياسيّة، التي لا تستطيع إطلاقاً بطبيعة وعيها المتخلف أن تنظر إلى جزء من سكان الدَّولة على أنهم أحرار في وعيهم واستقلالهم الذاتي. والأمر يزداد تعقيداً في ظل التوزع القومي- الجغرافي المشار إليه للوضع الكوردي الديموغرافي .

الآن لو سألتني عن رأيي في مصير المسألة الكورديّة؟ أقول لك بصراحة، لن يتحقق الاستقلال الذاتي للكورد إلا بتكوين دولة كوردية في المدى البعيد، لأنه ليس من الطَّبيعيّ أن يكون هنالك شعب وعدده يفوق الأربعين مليوناً في المنطقة وليس له الحق في تكوين كيانه السِّياسيّ. هذا ليس شيئاً معقولاً بتاتاً. إنه غير معقول. لكن كيف سيتحقق ذلك؟ هنا أميز بين مجموعة شروط داخليّة وأُخرى عالميّة. وبهذا الخصوص دعني أصارحك القول أن هنالك خوفاً من دولة كوردية في المنطقة بهذا الحجم من السكان، وبخاصّة في منطقة حساسة، أعني أنها ستتحول إلى دولة عصيّة وقوية بالنسبة للآخرين .

هذا الهدف المعقول (ليس مستحيلاً على المستوى المنطقيّ ويجب أن يكون كذلك، قبل أن يتحقق هنالك مُشكلات متوسطة، توسطية، هي مُشكلات تتعلق باكتساب الحقوق. لا أعتقد أن المثقَّف العربي عموماً وقف ضد اكتساب الحقوق للشعب الكوردي. وجميعنا يعلم أن الشيوعيين العراقيّين وجلّهم من العرب وقفوا إلى جانب المسألة الكوردية، الشيوعيون العرب وقفوا أيضاً في البلدان الأُخرى إلى جانب المسألة الكوردية. كثيرون هم المثقَّفون العرب

الذين أيدوا مسألة الشّعب الكوردي، هادي العلوي مثلاً، الذي انحاز إلى جانب القضيَّة الكوردية ودافع عنها دفاعاً قوياً. نحن لا يجوز أن نعمم الحديث بصورة مطلقة. لكن من لديه نزعة قوميَّة متعصبة سواء أكان عربيّاً أم كوردياً، يتعذر عليه أن يرى الآخر. الحلقة المتوسطة للصراع من أجل الاستقلال الذاتي يمكن أن يتخذ أشكالاً مُتنوِّعة من الحكم الذاتي الآن طالما لا نستطيع في الوقت الرَّاهن أن نحقق دفعة واحدة دولة تجمع بين ظهرانيها الأربعين مليوناً من الكورد. هذه المسألة هي أيضاً تختلف من دولة إلى أخرى. تركيا لها ظروفها الخاصّة، الطغمة العسكريّة عاجزة هناك عن التَّفكير في المسألة الكوردية. الأيديولوجية الإسلاميّة في إيران تنظر إلى الشعوب الإيرانية بوصفها إسلاميّة، ومن هنا لا تأخذ في الحسبان، الطابع القوميّ المتنوع للدولة. العراق، الذي حقق حكماً ذاتياً صورياً، هو على وجه التقريب في وضع لا يسمع له الآن حتى التَّفكير في هذه القضيَّة. إن تعقيدات المسألة الكوردية كبيرة إلى الحد الذي يبدو فيه العقل الآن عاجزاً عن رؤية منافذ واضحة لها. لكن العقل الفلسفيّ الإنسانيّ الذي يطرح ما يجب أن يكون، ينبغي أن يطرح بوضوح أن الاستقلال الذاتي الحقيقيّ هو في تكوين دولة كوردية .

•في سياق حديثك السابق نوهت بالخوف الشائع من تأسيس دولة كوردية، بهذا الخصوص ثمة خلط تاريخيّ وسياسيّ يضمره الوعي القوميّ العربي يقارب إلى حدّ المماثلة بين وجود تاريخيّ راسخ وآخر وجود فاقد للتاريخ مغتصب. في قول آخر، يفيد في أن هنالك خوفاً مبالغاً فيه (فوبيا صهيونية) في الوعي العربي من تكرار وضع إسرائيلي أو صهيوني اغتصابي في كوردستان العراق، وهو خوف لا أساس له ربما نابع من جهل تاريخيّ، أو عن عقيدة قوميَّة مفرطة في الحساسيَّة والتعصب. ألا يدعو هذا الموقف اتجاهاً مضاداً من الجانب الكوردي ينحو منحى قومياً مماثلاً؟

**في البداية أقول: ما من عربيّ يساوي بين وجود إسرائيل والمسألة الكوردية ..

*أقصد نوعاً من الخوف؟

**حتى لو كان هنالك تخوفٌ. المسألتان مُختلفتان تماماً. أنا لا يمكن أن أقرّ بحق اليهود في أن يكون لهم دولة في فلسطين، ولا في أي حال من الأحوال. فهؤلاء يمثلون جسماً غريباً جيء به إلى المنطقة في حقبة استعمارها. وبالتالي هم غرباء الوجه واليد واللسان عن هذه الديار. وهذه مُختلفة عن القضيّة الكوردية. لا يجوز بتاتاً أن يرد في رؤى أحد أن هنالك تشابهاً بين الظاهرتين. وهكذا لا يتأسس الوعي العربي على المسألة الكوردية استناداً على وعيه وخبرته بالمسألة الفلسطينيّة ومأساتها. قطعاً الوعي العربي عموماً لا يتأسس موقفه من المسألة الكوردية كما يتأسس بالمسألة الفلسطينيّة والاغتصاب الإسرائيلي لفلسطين .

ثم لا تنسَ أن أواصر العلاقة بين العرب والكورد أكبر مما يعتقد البعض . هنالك تزاوج، هنالك لغة مُشتركة تقريباً، نادراً ما تجد كوردياً في سوريا لا يعرف العربية ونادراً ما تجد كوردياً في العراق لا يجيد العربية، حتى أحسن من العرب في بعض الأحوال .

نحن لدى الحديث عن التاريخ المشترك لا ينبغي أن نختلف حول ما إذا كان صلاح الدين الأيوبي كوردياً أم عربياً ولا تنسَ أن حكام الكورد حكموا المنطقة لسنوات طويلة .

الخوف من دولة كوردية ليس خوفاً شعبياً عربياً، بل هو خوف سياسيّ من قبل نخب سياسيّة. ليس شعوراً شعبياً، العرب كعرب لا يخافون أو يتوجسون وجود دولة كوردية. لا شيء يخيفهم من ذلك. خلافاً لذلك إن وجود دولة كوردية في كوردستان، من منظور نظري، يعدّ حماية لحدود العرب. وأنا لو كنت

ممثلكاً للقرار السِّياسيّ لطبقت هذه الفكرة، لأن وجود دولة في كوردستان كلها هي أفضل طريقة لحماية حدود العرب .

الغرب هو الخائف من دولة كوردية، ولا أرجو أن تصدقوا مزاعم الغرب، الغرب يخاف من دولة كوردية، ولو أن الدول الغربيّة شاءت في حقبة مبكرة من هذا القرن العشرين وبعد ذلك لأسست هذه الدَّولة، لكنها إلى الآن لا ترغب في ذلك .

يجب أن لا ننسى أنه يمكن أن تظهر نزعة تعصبية لدى الكورد، شوفينية كما أي شعب آخر، وكما هو الحال لدى أية حركة سياسيّة أُخرى، الحركة السِّياسيّة الكوردية ليست استثناءً بهذا الشأن. فقد تظهر نزعة تعصبية كوردية تضمر العداء للشعوب المجاورة لها، ويمكن لهذه النَّزعة العصبية أن تندفع نحو إقامة علاقات مع إسرائيل، وهذا الأمر نظرياً معقول ومحتمل .

* تعني كردة فعل؟ لكن مع كل ذلك لم يثبت أن الكورد أو حركتهم السِّياسيّة انساقت نحو إقامة علاقات مع إسرائيل، بل على العكس من ذلك يمكن إيجاد الكثير من الأمثلة التي تنفي مثل ردة الفعل هذه؟

** بشكل عام لدى كل الشّعوب، التي ما زالت في مرحلة الكفاح من أجل تحقيق وجودها الذاتي القوميّ، يظهر لديها التعصب القوميّ، وهذا شيء مفهوم، هنالك دائماً تعصب قومي لدى العرب والترك والكورد..إلخ .

* حال غزو الكويت من قبل جيوش صدام حسين دون تحوله إلى الزعيم القوميّ الأوحد والقائد الاستثناء في نظر البعض من المثقفين العرب. ومع هذا لم تكن الأحوال تمنع الغالب منهم من التهافت نحو بلاطه وتمجيده أو الانخراط في الجوقة التي كانت تطبّل وتزمّر في تمجيد مآثره حتى الأمس القريب، على الرغم من جرائمه الداخليّة بحق الكورد في الشمال والشيعة العرب في الجنوب، ناهيكم عن حروبه العبثية في الخارج. كل هذا لم يثر حفيظة هؤلاء، بحيثُ يكبحون اندفاعهم نحو التمجيد بالسلوك المشين لمثل هذا الطاغية؟ ألا ترون أن

المثقّف يقع في الأوهام ببساطة شديدة أحياناً وقد ينساق مع انفعالات العموم دون أي حس نقديّ؟

**بعض المثقفين العرب الذي لا يحفرون في عمق المُشكلات، حركتهم هواجس الأُمة والهزيمة. فالعراق قبل حرب الخليج تحول إلى دولة قوية من وجهة نظر عدد كبير من العرب. وحينما بدأت المواجهة العراقيّة الأمريكيّة كان من الطّبيعيّ جداً أن نقف نحن العرب إلى جانب العراق، بمعزل عمن يحكم العراق. ومن هنا يجب التمييز بين موقفين، بين موقف من يرى أن خطر الإمبريالية كبير إلى الحد الذي يجب أن نقف ضده، لا سيما وهو يضرب دولة كبيرة وعزيزة كالعراق، وهذا الموقف أنا أؤيده. وبين الموقف من صدام بالذات، وباعتقادي لا يجوز لأي مثقّف أوتي حظاً من الثّقافة والوعي أن يكون مع دكتاتور مثل صدام، لا عربيّ ولا غير عربيّ. إطلاقاً لا يجوز. لكن أزمة الوعي وأزمة الواقع جعلت ليس بعض المثقفين فحسب وإنما عدداً كبيراً من الجمهور، يرون في صدام حسين منقذهم المنتظر .

أنت هل شاهدتَ في الصور كيف كان الألمان يبكون عندما يظهر لهم هتلر؟ وما أدراك ما هتلر؟!! كان الألمان يذرفون الدموع، نشوة وفرحاً برؤية مخلصهم. هكذا كان الحال مع صدام حسين عند البعض .

لكن هذا المشهد لم يمنع رجلاً مثل آينشتاين أن يبدي استياءه متسائلاً: يا إلهي لماذا خلقتَ كل هذه الرؤوس الفارغة؟ ألم يحتمل الموقف العربي رجلاً نقدياً أو مثقّفاً مثل آينشتاين؟

**البعض نظر إلى صدام على النحو السابق وبهذا المعنى يجب أن نفهم موقفهم. لقد ظهر المثقف العربي أمام عدة خيارات.. أن يقف إلى جانب الأمريكان فهذا مستحيل، هو عار.. ببساطة أقول: عار أن يقف المثقّف العربي إلى جانب الأمريكان. والكوردي أيضاً عارٌ عليه أن يقف مع الأمريكان. وبالمقابل هو عار الوقوف إلى جانب ديكتاتور مثل صدام .

أن تطرح المُشكلة من منظور أن هنالك عراقاً يضم شعباً عربيّاً وكوردياً وآشورياً، عراق مُتعدِّد الإثنيات يعاني من اضطهاد مزدوج، اضطهاد الحصار والإمبريالية من جهة أولى واضطهاد الديكتاتور من جهة ثانية. فهذا يعني أنه يجب أن يبحث الوعي عن خيار ثالث ويخلقه. لا هذا ولا ذاك ببساطة. أعني لا الغزو الأمريكيّ ولا حكم الديكتاتور .

أنا أتحدث إليك كمثقف، لا أربط أفكاري بهذه الواقعة الجزئيَّة أو تلك. والسُّؤال هو: ما الموقف الصَّحيح من هذه الظَّاهرة الموجودة الآن؟ برأيي لا يجوز بتاتاً أن نقف مؤيدين للحصار والإمبريالية الأمريكيّة ووضعها للعراق. وبالمقابل لا يجوز تأييد نظام متخلف وتعسفي كالنِّظام العراقيّ. هذا غير وارد قطعاً. هنا على الوعي أن يخلق رؤى وأشكالاً جديدة من التَّحالفات الكوردية - العربية في العراق. السُّؤال هو: كيف يمكن أن نتجاوز النِّظام السِّياسيّ القائم في العراق من جهة أولى ومن الحصار والتدمير الأمريكيّين لهذا البلد من جهة ثانية؟ فهل طرحتم السُّؤال على أنفسكم على هذا النحو؟

*** أنا أفترض أن المُشكلة القائمة بالفعل تتخطى مستوى صياغة السُّؤال وتتقدم عليه. فكل تحالفات الكورد في السابق كانت تصبُّ في خانة مصالح الوحدة الوطنيّة في العراق، وضمن هذا الإطار سأل الأستاذ جلال طالباني أحد الشَّخصيات الأمريكيّة: لماذا تكرهوننا؟ ماذا لديكم عندنا؟ ردّ عليه الأمريكيّ قائلاً: قل لي أنتم لماذا تكرهوننا، بحيثُ تتحالفون مع كل أعداء أمريكا، المنظمات الإرهابيّة الفلسطينيّة وغيرها. وهذا الواقع أنتم تعرفونه جيداً كفلسطينيّين، كم من الشهداء قدم الكورد قرباناً للثورة الفلسطينيّة؟**

**هذا هو الموقف الحقيقيّ، ومن هنا ينبغي فهم الأمر. ولا يجوز تبرير الجريمة بأي حال من الأحوال، من أي طرف كان وبحق أي طرف. أنا لا أبرر لمن يقف إلى جانب صدام، بالعكس فأنا أدينه. لكني أريد أن أفهم لماذا؟ السُّؤال الفلسفيّ، لماذا تم الأمر على هذا النحو؟ بعد ذلك أصدر حكم قيمة فقط .

من وقف إلى جانب صدام كان على خطأ بالطبع ، والذي يقف إلى جانب الأمريكان خاطئ، وأيضاً الذي لم يكترث بالبحث عن تحالفات وطنيّة جديدة على خطأ. هكذا ينبغي أن نفكر. المنطقة تحتاج إلى عقل قادر على استيعابها من كل جوانبها وليس إلى عقل يتخذ من ردة الفعل منهجاً له، ردود الأفعال تنطوي باستمرار على محدودية في النّظر. من هنا سؤال هو: كيف نفكر في مصير العراق، العراق بكل ما ينطوي عليه من تعدد؟ كيف نفكر بحل المُشكلة الكوردية في إطار العراق الآن؟ هذا يحتاج إلى عقل سياسيّ راق من جهة القوميَّين العراقيّين، إذا كان هنالك قوميون عراقيون مناهضون للنظّام. حزب الدعوة، الأحزاب الكوردستانيّة، الحزب الشيوعي، ثم فتح تحالفات عربيّة أُخرى في المنطقة وتحالفات عالميّة، أعني يجب أن يكون الكفاح دائماً مشتركاً بين العرب والكورد في هذه البقعة من العالم. إذ إنه طالما لا سبيل الآن- في المنظور القريب- إلى تحقيق الحلم الكوردي الذي يتوج بدولة مستقلة، فلا بد إذن من أن نفكر بحلول تحفظ الكرامة الوطنيّة للعرب والكورد بنفس الوقت. وهذه قضيَّة مُهمَّة جداً، يتناساها النَّاس غالباً. ففكرة الكرامة الوطنيّة هي التي تحسسك بأنك إنسان كريم في وطنك وهذا كله يحتاج إلى دول مُختلفة وإلى نظام سياسيّ مُختلف .

هذا الطّرح نجد صدى له في سلوك الكورد عموماً وفي ممارسات سياسييهم ومثقفيهم، لكن يظل مثل هذا الطّرح الذي يصدره الآن مثقف عربيّ فلسطيني منفرداً يلفه الصَّمت ويلقى التّجاهل من قبل أوساط واسعة من النخبة العربية المثقفة. في القاهرة هنالك الآن مركز ثابت يهتم بالحوار الكوردي العربي، والكورد بدورهم لا يكفون عن السَّعي وفي أعلى المستويات عن الدعوة لتأسيس حوار حضاريّ سياسيّ وثقافيّ، ومع كل هذا لا ترقى الاستجابة العربية إلى المستوى المطلوب..؟

** يجب أن لا نيأس أو نمل من كل هذا، فأنت بعد كل هذا الوضع لا تستطيع أن تخلق بين يوم وليلة حالة. إذ أن الحالة القائمة تشهد على غياب حوار عربي- عربيّ، فما بالك بالحوار العربي-الكوردي؟ هنالك خلافات عربيّة لا حدود لها، على شبر أرض يختلفون، يمكنهم أن يتحاربوا ويتقاتلوا. العرب متخلفون جداً من هذه الزاوية، فكيف تأخذ عليّ هذا القصور للحوار؟

أشير الآن عابراً إلى المسألة الأمازيغيّة، وهي مُختلفة عن المسألة الكوردية، في المغرب العربي لم يظهر الخلاف بين الأمازيغيّ والعربي تاريخياً .

حقاً هناك اختلاف بين المسألتين، لكن التّشابه في آليات تعامل الوعي العربي يبدو متماثلاً إلى حد كبير؟

**بالعكس، اللغة الأمازيغيّة منتشرة إلى الآن في المغرب العربي .

***صحيح، لكنها لم تكن منحة أو هبة من السُّلطات المغاربية، الأمازيغ احتفظوا بلغتهم وخصوصيتهم القوميَّة .**

**كلا، حتى في المؤتمرات مثلاً، وصلتني دعوة إلى مؤتمر في الجزائر، كانت اللغة الرسمية فيه هي العربية، الأمازيغيّة، والفرنسيّة. وأنا التقيت بأدباء جزائريين، مغاربة وتوانسة جميعهم من أصول أمازيغيّة، بدت لي المسألة خلال الحوار معهم أقل حدّة .

***في كتابكم (مقدمة في التنوير) مقال وعي الحرية، تقولون: إن العقل وقد انهزم فإن الآخر المُختلف لا يعود إلا عائقاً يجب أن يزول.. هل لك أن تقرأ التعامل العُنصريّ مع الكورد في العراق أو مع الأمازيغ في المغرب في ضوء كلامكم هذا؟**

**العقل منهزم لدى الأطراف جميعاً وليس لدى طرف واحد، أقصد هنا العقل العقلانيّ. العقل منهزم في المنطقة تحطم العقل فيها عموماً، لدى الأطراف كلها. ومن هذا الموقف عندما ينهزم العقل لدى كل الأطراف ينتهي الحوار العقلانيّ من جانب الجميع وليس من طرف واحد. بيد أن المُشكلة

تبدو صارخة عندما نعلم أن العرب يشكلون الأكثرية في هذه البلدان. وتاريخياً كانوا السائدين والسادة. كلمة السادة لها دلالة اجتماعية، تاريخية. أعني حتى الآن لم يتم التحرر من مجتمع السادة والعبيد وحتى يتحقق ذلك ويتحرر المجتمع من طبيعته الطبقية، ستطرح المسألة على نحو آخر، وعندما تطرح المشكلات في ظل هذا النظام الاجتماعي، في مثل هذه البنية يتعذر أن تميز من هو العقلاني بينهما، المسألة تبدو معقدة، أليس كذلك؟

ثمة ملحوظة ينبغي تبيانها تتمثل في أن الحقل الثقافي الإسلامي بالمنطقة العربية من المحيط إلى الخليج، قد قلل من شأن الاختلافات الإثنية. في المغرب مثلاً، قامت دول أمازيغية، سار حكام أمازيغ على المنطقة، باسم ماذا؟ باسم الإسلام. إن وجود الحقل الإسلامي من الثقافة الإسلامية، حدَّ من التوترات الشعوبية، التي كانت قائمة منذ العصر العباسي .

الملحوظة الثانية، أن الغرب الاستعماري كان على الدوام يبحث عما يفتت المنطقة، ولذلك يجب ألا تبرئ الغرب من إثارة النعرات الطائفية الإثنية في المنطقة. هكذا يتكامل الشرطان، شرط التخلف العربي في المنطقة الذي ظل عاجزاً عن إدراك حل لمشكلاته الإثنية والطائفية والقبلية، من جانب آخر التلاعب الإمبريالي الغربي في المنطقة الذي عزز وكرّس ودعم شعور التفرقة استناداً إلى سياسة فرق تسد. من هنا كان الغرب يبحث عن مواقع ومنافذ حتى لدى الأقليات في الوطن العربي معتمدة على وعي هذه الأقليات الذاتي وشعورها بالاضطهاد، الذين لم يجدوا غضاضة أو لم ينظر أحياناً بجدية إلى خطورة الأصابع الأوروبية الغربية أو الأمريكية في المنطقة .

الآن في مصر وكما نعلم مصر دولة بالمعنى الحقيقي للكلمة، يثيرون فيها مشكلة الأقباط. في تاريخ مصر لم يكن هنالك هذه الحساسية الشديدة بين الأقباط والمسلمين. والأقباط هم مصريون بالمعنى الدقيق للكلمة. قد تظهر بعض الاختلافات نتيجة مخلفات الوعي المتوارثة، لكن واقعياً ليس هنالك من

مُشكلة، أعني ليست هناك مُشكلة غياب حقوق، ليست هناك مُشكلة تعليم، ليست هناك مُشكلة لغة. الغرب يريد أن يلعب بهذه الورقة، ومن هنا يعقد مؤتمر في الغرب عن مُشكلة الأقباط في مصر، يجد أذناً صاغية من جانب البعض من المصريين، عوضاً عن الحديث عن الوحدة الوطنيّة في مصر بين المسلمين والأقباط معاً. بالمناسبة المصريون يعتقدون أنهم أمة، أمة مصرية. وبدلاً من تقديم خطاب وحدوي وطنيّ تغذى التّناقضات وتضخم إلى حد يبدو أن هنالك تناقضاً هائلاً بين المسلم والقبطي في مصر. أنا عشت في مصر وعاينت الواقع بنفسي وتناقشت مع جميع الأطراف، لم أجد أية حساسيَّة. وحتى الشارع المصري غير قادر على أن يميز بين من هو قبطي ومن هو مسلم لا من الأسماء أو الإشارات، نادراً ما تجد أسماء دالة على الأقباط، ولا باللغة ولا هم يحزنون .

في مصر يثيرون الآن مُشكلة أقلية بسيطة أمازيغيّة في سيوا، لم تكن تخطر على بال أحد. بكلمة مختصرة، هذه المنطقة فيها تنوع هائل، وكما يقول محمود درويش كل الشّعوب تزوجت أمي. فهذه الأرض عاشت فيها شعوب مُتعدِّدة، اتخذت طابعها العربي في حقبة متأخرة، لكن هذا الطابع العربي الذي اتخذته لم يلغ التّنوع الاثني، ولم يلغ التّنوع الطّائفيّ وحتى القبلي. إلى الآن هناك في الوطن العربي وعي عميق بالقبيلة، ووعي الانتماء إلى الأمة لم ينتصر بعد تماماً بسبب غياب معادلة أمة-دولة. بوجود أمة - دولة هذه المشكلات قد تكون بسيطة إلى أبعد الحدود. في إطار دولة-أمة ديموقراطيَّة، لا يعود معها الاختلاف الإثني أو الطّائفيّ قائماً..الخ .

***ثمة تعليق لديّ حول ما تفضلتم به.. إن تمرد ما تسمونه بـ (الأقليَّات) ينشأ عادة كردة فعل على واقع يتنكر أو يهدف إلى القضاء على وجود تلك الأقليّات. وأعني حتى في الأحوال التي ترضى لنفسها تلك الأقليَّات بأن يكون أبناؤها مُواطنين من الدرجة الثانية وتقبل بأنصاف الحقوق التي هي ليست أقل تواضعاً ولا أقل عقلانية من مطلب ديوجين للاسكندر المقدوني قائلاً: أزح**

قليلاً يا سيدي ولا تحجب عني ضوء الشمس. أقول حتى في مثل هذه الأحوال يبدي الخطاب السائد والمهيمن ميلاً إقصائياً وإلغائياً بحقها يهدف إلى القضاء على وجودها وتقويضه..إلخ .

**ليست هناك ردود فعل على المستوى الشّعبي العربي، العرب ليس لديهم أحقاد، وتاريخ المنطقة هو تاريخ التّنوع والتعايش، ومثلما أشرتُ بقول درويش: كل الشّعوب تزوجت أمي، فالتّنوع حالة طبيعية في هذه الأرض .

الوعي الذاتي عادةً ما يظهر عند المثقفين قبلاً، ثم ينتشر خارج حقلهم ويصبح شيئاً فشيئاً وعي البشر. والفكر القوميَّة العربية هي في الأساس نتاج وعي المثقفين، ثم بدأت بالانتشار والشيوع مع وعي المثقفين المنتمين إلى الأقليَّات لذاتيتهم القوميَّة، بأنهم ينتمون إلى لغة مُختلفة وإلى عرف تاريخيّ مُختلف، وانتشار هذا الوعي في نطاق المجتمع الذي لم يتكون بعد دولة وأمة شيئاً فشيئاً وتعزيزه من جانب إعلام الآخر.. كل هذا ساعد على بروز هذه المسالة، مسألة الأقليَّات الإثنية والطَّائفيّة .

أمس شاهدتُ في التلفزيون اليمني احتفال المهرة-إسماعيليين-لأول مرة في تاريخ اليمن، يحتفل الإسماعيليون احتفالاً خاصّاً بهم كيمنيين. الاضطهاد الطّائفيّ لا يختلف إطلاقاً عن الاضطهاد الإثني. هل يختلف؟ بالطبع لا. إنها آليات الاضطهاد ذاتها، أعني عندما تسلب طائفة حقوقها الدينية وتمنعها من الاحتفال وممارسة طقوسها ومن ثم تنظر إليها نظرة دونية..إلخ. هذا أيضاً شكل من أشكال الاضطهاد .

• إنه ليس كذلك بالضبط، فكل منع للرأي أو قمع أياً كان طبيعة هذا الرأي يعدُّ اضطهاداً، لكن يظل هنالك فارق كبير من حيثُ أهمية الظّاهرة تاريخيّاً. ولا يمكن بأي حال من الأحوال عدّ الاضطهاد الديني بنفس أهمية الاضطهاد القوميّ، أو اختزال الاضطهاد القوميّ في الاضطهاد الديني، الذي يبدو متخلفاً بالقياس التاريخيّ عن القوميّ. فأنت قد تسلب عن مذهب أو طائفة

حقوقها في ممارسة الشعائر لكنها تظل محتفظة بحق انتمائها للأمة، تمارس دورها القومي وحقوقها الثقافيّة، أعني يظل لها مجالات أخرى تمارس فيها امتيازاتها.. المسيحيون العرب وإن كانوا فاقدين لحقوقهم الدينية في بعض البلاد العربية، يبقى لديهم الحق في أن يكونوا ويبقوا عرباً في كل شيء دون أن يكونوا مهددين بزوال هويتهم القوميَّة..إلخ.

**قبل أن يكون لها مجالات أخرى، قد تُسلب عنها حرياتها السِّياسيّة، تمنع من تكوين حركتها السِّياسيّة الخاصّة. أقول لك بكلمة التَّنوع ليس فقط الإثني، التَّنوع ذاته مُتعدِّد. وعندما تنال جماعة المهرة الإسماعيلية جزءاً من حقوقها في نهاية القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين فهذا يعدّ إنجازاً للمُجتمع اليمني. وهم يمنيون أصلاء وأقحاح. المنطقة إذن منطقة تبعثر، منطقة تعدد، منطقة اختلاف شديد. ونحن لا يجب أن نزيل الاختلاف وأنا مع الاختلاف. لكن كيف يغدو الاختلاف موسيقى مُتنوِّعة الأنغام في دولة أو مُجتمع ما؟ بحيثُ يغدو الكوردي كوردياً والأمازيغيّ أمازيغيّاً والإسماعيلي إسماعيلياً والشيعي شيعياً، والسني سنياً في حقل هارموني واحد. وهذا هاجس مديد وطويل يشغلنا جميعاً، ينبغي طرحه بإلحاح. قد تقول عني طوباوي، وهذا كلام طوباوي، وهذا لا ضير فيه، فأنا مع اليوتوبيا، وكل فيلسوف هو يوتوبي، لأنه يبحث عما يجب أن يكون ويرفض ما هو كائن .

* التَّنوع على الصَّعيد القوميّ أقوى وأشدّ، وأنا أختلف معك في مفهوم التَّنوع. الواقع القوميّ ينطوي على اختلاف أكثر من ثقافيّ أو أنتروبولوجي، هنالك إلى جانب ذلك الجغرافي، التاريخيّ، الاجتماعيّ..إلخ. ونحن ما أن نطبق مفهوم التَّنوع على الجغرافية الكورديّة أو التاريخ حتى نجد اختلافاً تاماً، يتعذر معه المصادرة على المستقبل بوضع ترسيمات أو تخيل خطط لحلها كما نرغب؟

**اختلاف تام مع مَنْ تعني؟

*اختلاف مع الشّعوب المجاورة لأنهم كورد، وهذا كافٍ لإثبات سيرورة تاريخيّة لتشكل شعب متمايز له الحق في أن يتعين في هويَّة مستقلة ذاتياً؟

**مثلاً؟

*ألا تؤمن بوجود اختلاف بين العرب والفرس أو الترك أقوى وأشدّ من الاختلاف المذهبي أو الديني.. في نطاق أية أمة؟

**طبعاً .

*وهذا ينطبق على الاختلاف الذي يميزالكورد عن الأمم الأُخرى، ومن الصعب أن ننظر بنفس الأهمية أو المستوى إلى الاختلاف بين المذاهب والفرق الدينية في نطاق الأُمة الواحدة؟

**أريد لهذا الاختلاف أن يظل. أعني لا أرغب في امحائه أو إزالته، لا أريد للكوردي أن يصبح عربيّاً ولا العربي أن يصبح كوردياً، ولا للشيعي أن يصبح سنياً ولا السني أن يصبح شيعياً. أرغب في الحفاظ على هذا الاختلاف وضرورته لكن خارج التّناقض، في حقل الحرية، في نطاق التعبير العفوي عن الذات. وهذا يتعذر تحقيقه إطلاقاً في ظل سلطات منعزلة وقمعية في المنطقة، وهنا سيظل هذا الاختلاف تناقضاً، تناقضاً من طبيعة زائفة بالمعنى الفلسفيّ للكلمة .

المُشكلة الكوردية لها خصوصيتها المُختلفة، الكورد أمة مجزأة وموزعة، شعب منقسم جغرافياً، إذا قلت لي كردستان وحدة جغرافية، أجيبك بنعم، لكن وحدة جغرافية على المستوى النّظريّ، فهذه الجغرافية مجزأة وموزعة على المستوى العملي بين دول عديدة، وأنظمة مُختلفة، أليس كذلك؟ قد تقول لي هنالك ثقافة واحدة. أقول لك: لا، فهذه الثّقافة أيضاً مجزأة، فمنهم من يكتب باللاتيني ومنهم من يكتب بالعربي وثمة لهجات مُختلفة عن الأُخرى، هنالك بعض الكورد الذين يتعذر عليهم فهم اللهجات الأُخرى؟

*لكن الواقع العربي الديموقراطي والثقافيّ أيضاً لا يشذ عن ذلك في الوقت الرّاهن؟

**أعني أن هنالك اختلافاً داخل هذا الجسد الكوردي الموزع الآن جغرافياً وسياسيّاً وثقافيّاً .

هنا تبرز أهمية الحركة القوميَّة الكوردية في خلق التّجانس شيئاً فشيئاً. ودور المثقفين هنا أكبر من دور السِّياسة. شاعر من طراز (شيركو بيكه س) مثلاً، يعدّ عامل توحيد، مثل محمود درويش. هنا تكمن أهمية هذا الوعي الثقافيّ. إنه يخلق التّجانس في المتَّحَد القوميّ إن صح التعبير. وعندما تخلق هذا المتحد ثقافيّاً، فإنه يعبر عن ذاته سياسيّاً بشكل أرقى. وبكلمة القصيدة تؤسس لوعي سياسيّ، أرقى بكثير من هرطقات السِّياسيّين .

*كان الاحتمال قوياً في أن يتفهم الفلسطينيّ محنة الشَّعب الكوردي المأساوية وتعاطفاً قوياً قبل الجميع ، هذا ما كان الكورد ينتظرونه من الفلسطينيّين أو يترقبونه. ذلك أن المأساة وأوجاع القمع وحّدتْ الحال بين الطرفين، ولكن للأسف كانت النتائج مخيبة للطرف الكوردي إلى حد ما. وأكثر من ذلك وجدنا نسبة لا بأس بها من الطرف الفلسطينيّ يبدي أكثر من مجرد تعاطف مع رأس النِّظام العراقيّ، بل إن هذا النِّظام وجد أحياناً كثيرة من يبرر سلوكه البشع وممارساته بحق الكورد من الوسط الفلسطينيّ .

**(باستثناء)، يا أخي، هات اسماً فلسطينياً شهيراً تعاطف مع النِّظام العراقيّ، أعني مثقفاً يُعتبر به. ألا ترى أن هذا الكلام هو تجلٍ لعقدة الكترا، بمعنى كره للمستضعف .

*خذ مثلاً إدوارد سعيد، الذي أبدى تشككاً في استخدام النِّظام العراقيّ للسلاح الكيماوي ضد الكورد في حلبجة، هكذا انساق إدوارد سعيد إلى تبرير غير مباشر لسلوك قبيح لطاغية ومجرم بحق الأبرياء، قد يكون لدى إدوارد سعيد ما يبرر هذا التشكيك، لكنه يصب في المحصلة لمصلحة تبرير جريمة بحق

الإنسانيّة، ألا ترى معي أنه لا يتّسق مع ما يجب أن يكون عليه مثقّف كبير ينتمي إلى ثقافة شعب يكافح في سبيل العدالة والتحرر، ونحن لا نبرر له ذلك بذريعة شح المعلومات لديه ونقص الأخبار اليقينية، فالجهل بالشيء ليس حجة. ومن هذا القبيل أراد أثناء حرب الخليج الثانية أن يصور الموقف في تعليقاته وكتاباته وكأن ثمة مؤامرة أو فخ للإيقاع بصدام حسين، واللوم لا يقع هنا على أمريكا فقط، بصرف النّظر عن حماقات صدام وأطماعه الغبية، مثله في هذا مثل العديد من المثقفين الذين أرادوا إزالة التّشويه الذي أصاب الصورة الكارزمية للزعيم الأوحد (صدام حسين) كما رغبوا أن يقدموه للشارع العربي ..

**إدوارد سعيد مثقّف ذكي وواع بما يقوله، وهذه ليست شهادة أمنحه إياها. في الواقع هذا رأيي الشّخصيّ فيه، وهو عندما يقول أنه يشك في استخدام العراق للأسلحة الكيماوية في حلبجة، فإنه بذلك يكافح في أمريكا ضد الهيمنة الأمريكيّة وعنصريتها. إدوارد سعيد يريد أن يلغي الدعاوى الأمريكيّة ضد العراق، يريد أن يكشف عن حقيقة الغزو الأمريكيّ للعراق، لا يريد أن يعطي الأمريكيّين ذريعة أو أن يخلق لدى القارئ أن الأمريكان محقون في غزوهم للعراق. هذا هو هاجسه. ليس هاجسه الوقوف ضد الكورد ولا تأييد صدام حسين بالمقابل. وبالمناسبة هو في مقالاته وكتاباته يدافع عن الدّيمقراطيّة والحرية وحقوق الإنسان، ولا يعقل أن يكون شخص مثل إدوارد سعيد مدافعاً عن صدام حسين. إنه يرغب في أن يسلب من الأمريكان حججهم الواهية في غزوهم للعراق، وعملياً الأمريكان أوقعوا العراق في شباكهم. وهذا الموقف الذي يبديه إدوارد سعيد ليس خطأً .

ما الذي جرى في العراق؟ دعني أقف قليلاً عند هذا السُّؤال. توصيف النّظام العراقيّ بأنه ديكتاتور لا أحد يختلف في هذا، ونادراً ما تجد من يختلف معك في ذلك. لكن هذا النّظام الديكتاتوري لديه أطماع في الهيمنة والسيادة

على منطقة الخليج، فلقد خرج من حربه مع إيران أقوى مما دخلها. الغرب والأمريكان في البدء دعموا العراق في حربه ضد إيران. والأمريكان هم من قصفوا الإيرانيين. إذن في لحظة من اللحظات كان الغرب كله مع العراق وكانت دول الخليج إلى جانب العراق وكذلك الكويت. ومن هنا تدفقت عشرات الملايين من الدولارات إلى العراق، وفي هذه الأثناء وفي غفلة من الجميع كان العراق يطوّر ترسانته العسكريّة. وبوجود هذه الموارد الكبيرة أمكن تأسيس دولة عسكرية قوية ومع وجود أوهام وأطماع ديكتاتور أثار خشية هؤلاء وجدوا أنه لا بد من إعادة العراق إلى أرنب، وليس إلى قرش يفتك بالأسماك الصغيرة في الخليج، وصار العراق خطراً، قرشاً بالمعنى الدقيق للكلمة. وبغرض تدمير هذا القرش، وبتعبير أدق اصطياد هذا القرش، كانت الكويت هي الطُّعم في صنارة الأمريكان. وارتضت الكويت أن تكون طُعماً، ورغبت أمريكا في أن تكون الصياد. كان الكويتيون على اعتقاد بأن أوهام صدام وأطماعه لا يمكن أن تصل إلى حد اجتياح الكويت. الأمريكان سهّلوا كل ذلك للنظام العراقيّ الذي اندفع نحو الطعم واجتاح الكويت ومن ثم اصطادوه ودمروا العراق. والأمريكان لو شاؤوا إزاحة صدام والإطاحة به دون تدمير العراق لفعلوا، لذلك لم يكن هدفهم اصطياد الديكتاتور، بل كان هدفهم الأصلي اصطياد العراق بالذات، وإلا كيف تفسر حجم التدمير الهائل الذي لحق بالعراق، من تدمير للمنشآت العسكريّة إلى المدنيّة إلى الجسور والآبار، حتى المجاري دمروها. إذن، كان الهدف الأساس هو تدمير العراق بالذات بما يمثله من خطر. صدام زائل وهل سيعيش ألف عام، لكن العراق يبقى، وهذا هو الهام. العراق القوي السَّعيد. من هنا كانت الأهداف الأمريكيّة لتدمير العراق والإبقاء على السَّيطرة المطلقة على الخليج ودولها، التي عندما أيدت العراق في حربه مع إيران كانت تريد أن تقضي على الدولتين معاً. بحيثُ تخرجان من الحرب منهكتين، منتهيتين، ومن ثم لا يبقى هناك لا خطر إيراني ولا خطر

عراقي في الخليج. الآن بعد أن دُمِّر العراق القوي شرعوا يلتفتون إلى إيران، هذا هو حقيقة الأمر، وهو ما أراد إدوارد سعيد أن يقوله. أما أن يكون إدوارد سعيد هذا المثقف الدِّيمقراطيّ مع صدام، فهو شيء محال. هو ضد الأمريكان ومع العراق، لا مع صدام. وأنا هنا لا أبرر بدوري وإنما أحلل. وعليه أقول لم يظهر عند أي فلسطينيّ موقف فجّ تجاه المسألة الكوردية، وأنا أقرّ بأن الثّورة الفلسطينيّة والمقاومة كانتا تضمان عدداً كبيراً من الثوار الكورد والجناح الطائر الذي فجّر الانتفاضة الأولى كان كوردياً .

قد أعترف بأن هنالك أجنحة سياسيّة لها علاقات مع النِّظام العراقيّ لأسباب ما، لكن كمثقّفين فلا وجود لعلاقات من النوع ذاك. ولا أرجو أن تكون لهذه القضيَّة دلالة حقيقيّة. المثقّف يا صديقي يخون مهنته، يخون رسالته في هذه الحالة .

***نحن لا نحكم هنا بموجب النوايا أو المقاصد فحسب، أكثر من ذلك نتساءل إلى أية درجة يمكن لهذه المواقف أن تكون في خدمة أو مصلحة هذا الطرف أو ذاك؟**

**بشكل غير مباشر؟

***نعم .**

**هي كذلك تعقيدات الحياة يا صديقي.. يعني هل تريد لإدوارد سعيد أن يدافع ضد العراق، هل تريد له أن يدافع عن أمريكا ضد العراق؟؟

***طبقاً لطريقتك السّابقة، لا هذا ولا ذاك، أليس هنالك طريق ثالث؟**

**بالمُناسبة اللساني والمفكر الشهير نعوم تشومسكي يقدم خطاباً شبيهاً، ويُبرز همجية الأمريكان وكذب الأمريكان فيما يسمى بحرب تحرير الكويت.. الأمريكان همجيون .

***لكن تشومسكي يقرن هذا الفضح وهذه الإدانة بإبراز وحشية الطرف الآخر وفضح جرائمه، ومن جانب آخر الدّور مُختلف هنا. لا تنسَ أن**

تشومسكي هو أمريكيّ وهو حين يُديه فإنما يديه هجية الأُمة الأمريكيّة، عنصرية أمته بالذات، فهل بمقدورك أو إدوارد سعيد أن يفعل ذلك؟ ألا يهمل إدوارد سعيد بعض التفصيلات المتعلقة بالوضع الداخليّ للعراق بأوضاع العراقيّين بالذات، وعلاقة النّظام بشعب العراق، ألا يغض الطرف عن ذلك؟

**هذه لا تُهمل .

*لكني في حدود ما أعلم لم يقارب هذه المسألة بعد .

**هذه لا تهمَل، وهذه القضيَّة مطروحة في الوطن العربي، ليس فقط بسبب وجود صدام، ثمة أشكال مُتنوِّعة لصداميات أُخر، أعني هل تعتقد أن حاكم الكويت مُختلف كثيراً عن صدام؟؟

*نعم إلى حدٍّ كبير .

**وهل حكام السعودية يختلفون عن صدام؟ لا اختلاف.. ويمكن أن يكون هنالك اختلاف كمّي .

هادي العلوي

الحوار العربي ـ الكوردي*

.. ..

.. ..

.. ..

.. ..

* للاطلاع انظر مجلة الحوار، فصلية– ثقافية، العددان (٥/ ٦) صيف وخريف ١٩٩٤ .

جاد الكريم الجباعي

المجتمع المدني والدولة السياسية والمسألة القومية

كاتب ومفكر قومي ديمقراطي عربي، له العديد من الإسهامات والأبحاث الفكرية منها :

- حرية الآخر، نحو رؤية ديمقراطية للمسألة القومية.
- حوار العمر، أحاديث مع الياس مرقص .
- قضايا النهضة .
- المجتمع المدني - هوية الاختلاف.

المحور الأول

١- لم يستقل مفهوم المجتمع المدني منذ نشأ وتطور عن الفضاء المفاهيمي للفلسفة الحديثة. إذ كان وثيق الصلة بحزمة مشكلات فلسفية أصيلة وقضايا نظرية كان يعيد إنتاج ذاته من خلالها. وكانت تعد من وجوه عديدة مصدراً لشرعية المفهوم المعرفية في الخطاب الفلسفي الحديث، يستمد منها ما يسوغه، لكن بالمقابل لا يعني هذا الكلام فقدان المفهوم لطابعه الخاص والجزئي، السياسي أو السوسيولوجي.. إذ إن تخصيصه في تلك الحقول المعرفية كان من شأنه أن ينضجه ويعزز في الوقت نفسه من تحديد أصوله الفكرية ومقدماته الفلسفية. إن التحديد الخاص للمفهوم في نطاق العلوم الإنسانية بصورة عارية يمنح الموضوع استقلالاً معرفياً. لكنه لا ينفي تجذره الفلسفي وتأسيسه في الخطاب الفلسفي للقرون الثلاثة، السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر.

- ما هي تلك المقدمات والأصول؟ وما هي طبيعة المشكلات الفلسفية الخاصة بالمفهوم؟

- هل يستقل تاريخ المفهوم السياسي والسوسيولوجي والحقوقي عن فضائه الفلسفي؟

- ما طبيعة هذا الاستقلال؟ وما هي حدود تداول المفهوم الفلسفية وحدود تداوله المعرفية/ الإنسانية الأخرى؟ وكيف بالإمكان ضبط كل ذلك في علاقة المفهوم بتاريخيته؟

٢- أين يتقاطع ويتوازى المستوى النظري - المعرفي لتداول المفهوم (تاريخه النظري - الفلسفي) مع تطوره التاريخي كواقع؟ وما هي الشروط التاريخية والمعرفية لنشوء مفهوم المجتمع المدني. وكيف تكون في سياق تطوره التاريخي دولياً؟

٣- لدى البحث في المسائل، التي نشأت وتنامت في صلة مباشرة بموضوعة المجتمع المدني، تبرز من حيث الأهمية التالية منها: اكتمال المفهوم واستقلاله، اصطلاحاً وموضوعاً وفك ارتباطه عن مصطلح المجتمع السياسي، الذي عدَّ زمناً طويلاً مرادفاً له؟ المجتمع المدني ومجتمع الحاجات، المجتمع المدني وقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان، الإنسان والمواطنة والمجتمع المدني، المجتمع المدني كبديل مقابل للدولة (مجتمع اللادولة).

٤- ضرورة المجتمع المدني. هل ثمة ضرورة بالمعنيين المنطقي والتاريخي له في مجتمعاتنا؟ وما هي المفاهيم البديلة التي قد تقترح في هذا السياق.

٥- تتسم الدولة الحديثة بمنح الأولوية لقيم الحق والعدالة السياسية، وبالاعتراف بشرعية الحاجات الفردية في المجتمع المدني، وبتنامي دور الأخير واستقلاله. بقول واحد: إن العنف والاعتباطية لم يعودا الناظمين للحياة في الدولة الحديثة. تجربة الدولة العربية في صيغتها الحديثة لا تبدو أنها تخطت خبرتها القديمة في ألا تكون مجرد سلطة أرستقراطية عسكرية، بقدر ما ظلت وريثة لتقاليد المجتمع ما قبل الحديث وآفاته. لقد اتخذت شكل دولة حديثة وحددت وظيفتها في أن تكون أداة قمع وسيطرة فحسب، دون أن تعترف بأية حدود أمام فاعليتها القمعية. من هنا قلصت دائرة الحياة الخاصة

بالمجتمع المدني إلى أدنى حد لها، وفي أوقات كثيرة لم تكترث أو تعترف حتى بوجودها، بأن اختزلتها في ذاتها؟

٦- ألا ترى معي أن نشوء الأمة مرتبط باختلال المجتمع العضوي (البطريركي) وتفككه أولاً، ونشوء جماعة اقتصادية تقوم على أساس المصالح والحاجات الواقعية هي جماعية (الأفراد) الأنانيين، عبر ما يسمى بالتعاقد الاجتماعي بدلاً من الانتماء السلالي؟ ولكن ألا يستدعي - بالمقابل - استكمال نشوء مجتمع الأمة - المواطنين وتشكله تاريخياً، وحتى تجد الأمة تحديدها وتعيينها في الدولة الوطنية - السياسية - الديمقراطية، انفصالاً لها عن الدين بوصفه أيديولوجيا المجتمع العضوي - ما قبل المدني؟ ومتى تصبح الدولة العربية دنيوية تماماً، وتتخطى وهم وجودها السماوي؟

٧- لم يكترث الخطاب القومي العربي في حيثياته بمفهوم التنوع والاختلاف السياسي، الثقافي والعقيدي، ولم يول أهمية للتعددية الأقوامية. عوضاً عن ذلك، تصور مفهوم الأمة من منطلق التجانس العضوي لبنائها الاجتماعي ولنسيجها الثقافي القومي. ألا تفترض أن جماعة الأمة ينبغي لها أن تتأسس أصلاً على هذا الاختلاف والتنوع، الذي يشكل مضمونها التاريخي- الواقعي، عبر الإقرار بالمصالح المتنوعة والاتجاهات المكونة لمجتمع الأمة؟

٨- في قول واحد، هل يمكننا الحديث عن مجتمعات عربية مدنية - حديثة ودول ديمقراطية، دون الإقرار بمسألة القوميات في العالم العربي وحلها، ولعلي أشير هنا بنوع من التخصيص إلى المسألة القومية للكورد في شمال العراق؟ ثم ألا تبدو هذه المعضلات تحديات حقيقية أمام تحديث المجتمعات العربية؟

بودي أن تتحدث عن هذه المسائل جملة وبشيء من التخصيص على صعيد الفكر العربي، لعل هذه الطريقة لا تبدو مريحة، لكنك قد توافقني على أنها تشكل كلا جديراً بالكتابة عنه على هذا النحو.

ع. الجباعي: نشأ مفهوم المجتمع المدني، بما ينطوي عليه من دلالات اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية وأخلاقية، في الفضاء الفلسفي، وغدا واحداً من المفاهيم المركزية في منظومات فلسفية كبرى. ولعل هذه الدلالات التي ينطوي عليها تجعل من الصعب أن يحيط به أي من العلوم الإنسانية التي اختص كل منها بميدان محدد من ميادين الحياة الاجتماعية، كعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم الحقوق والأنتروبولوجيا وغيرها. بل إن المبادئ التي قامت عليها هذه العلوم والنتائج العامة التي توصلت إليها تحمل بعض خصائص الفضاء الفلسفي الذي انطلقت منه، وتحيل عليه. وليس استقلال العلوم، ولا سيما تلك التي تداولت مفهوم المجتمع المدني، سوى مظهر من مظاهر تعيُّن الفلسفة في ميادين ومجالات مخصوصة؛ وهو ما يفسر مقولة نهاية الفلسفة، ويحيل على ظاهرة تشظي المعرفة، وهي من أبرز ظاهرات القرن العشرين على الصعيد الثقافي؛ جراء زيادة الإقبال على التخصص في فروع المعرفة المختلفة، وفي فروع الفروع؛ حتى باتت عملية بناء رؤية تركيبية جامعة تقتضي الاستعانة بأحدث نتاجات هذه الثورة العلمية وأدواتها. ونهاية الفلسفة، بهذا المعنى، هي بدايتها من جديد، حين تغدو نتائج العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية والعلوم البحتة ومنجزاتها مقدمات للفكر النظري، أي لفلسفة جديدة تعيد تركيب صورة العالم في ذهن الإنسان وتفتح له آفاقاً جديدة. الأسئلة المتعلقة بمستقبل الإنسان ومصيره لا تزال مشرعة ومفتوحة، والرهان على تقدم البشرية وتحسنها هو في أحد أهم وجوهه رهان على الفلسفة، أو على الفكر النظري، أي على إعادة الاعتبار لـ اللوغوس، ونقد الشطط والتطرف اللذين يلازمان التقدم الحاصل حتى يومنا. والفلسفة هي عملية تعقل وتجريد للعالم في كليته وشموله. وفعل التعقل ذاته هو استعادة موضوعية العالم إلى الذات العاقلة والعارفة والعاملة مرة تلو مرة، لكي تتمكن الذات من نقد أوهامها وأباطيلها والتحرر من مسبقاتها

ومطلقاتها وإيماناتها، ولكي تجد مرة تلو مرة من اغترابها عن عالمها وعن ذاتها.

ولما كان المجتمع المدني جملة حية وكلية عينية فإن المنطق الذي يحكم تشكله ويحدد اتجاه سيره وديناميات نموه هو الديالكتيك. والمناهج الوضعية التي تقوم عليها سائر العلوم الجزئية لا تعدو كونها لحظة من لحظاته فحسب، لأن كلاً منها يتعلق بكينونة متعينة في الزمان والمكان، أو بوجه من وجوهها أو بمستوى محدد من مستوياتها؛ والكينونة لحظة من لحظات الديالكتيك. وهنا يبدو الفارق جلياً بين مناهج العلوم الوضعية ومنهج الفلسفة. فعلى صعيد نظرية المعرفة نحن إزاء منهجين أو مذهبين: الوضعية الإيجابية والديالكتيك. وأزعم أن الديالكتيك هو منهج الفلسفة التي تستحق اسمها، مثالية كانت أم مادية. وليس بوسع أي علم من العلوم الإنسانية أن يتخطى حدود الوضعية الإيجابية من دون أن يلامس الفلسفة من هذا الجانب أو ذاك. وما من شك في أن العلوم الإنسانية التي تناولت المجتمع المدني أسهمت في إنضاج المفهوم وأضاءت جوانبه المختلفة. ولنقل إن كلاً منها أضاء جانباً محدداً من جوانب المفهوم لا يستنفده ولا يكشف عن جوانبه الأخرى. ولعل تعدد زوايا النظر إلى المجتمع المدني بتعدد العلوم التي تناولته، وتعدد المنظومات الفكرية التي انطلقت منها هذه العلوم، هو أساس ما يشاع عن التباس المفهوم، فضلاً عن اختلاف التجارب التاريخية الذي ينتج اختلافاً في الأفكار والتصورات. ولذلك تظل الحاجة ماسة إلى إعادة إنتاج منجزات العلوم الإنسانية في الفضاء الفلسفي الذي يوافق كلية العقل العامل بالمفاهيم وكونيته وشموله.

الديالكتيك وحده ينصف الوضعية الإيجابية، بحسب الياس مرقص. إذ يقيم الحد على يقينها العلمي وعلى حتميتها واعتدادها بكفايتها المطلقة وعدم حاجتها إلى ما عداها، ويدرج نتائجها ومنجزاتها في مقدماته وافتراضاته الأولية. والديالكتيك، على صعيد المجتمع المدني هو نظرية المعرفة

الديمقراطية؛ لأن المجتمع المدني العلماني، بما هو مجتمع ناقص ومفتوح على التقدم، هو مضمون الديمقراطية، ودولة الكل الاجتماعي التي مبدؤها حرية الفرد وحقوق الإنسان وتساوي المواطنين أمام القانون هي شكلها السياسي. وليس من سبيل إلى بناء وعي ديمقراطي من دون إعادة الاعتبار للمجتمع المدني الذي ينتج شكل وجوده السياسي وتحديده الذاتي، وفق المعطيات المتاحة له.

لإيضاح علاقة مفهوم المجتمع المدني بالفلسفة لا بد من الإشارة إلى أن هنالك **ثلاثة مداخل** لفهم المجتمع المدني: المدخل الفلسفي والمدخل التطوري والمدخل البنائي. يقوم **الأول** على تجريد المبادئ العامة والمناهج والقيم التي يتأسس عليها الاجتماع المدني من التجارب الحية لمختلف الأمم والشعوب، ويجعل منها مبادئ ومناهج وقيماً كونية من طبيعة العقل ذاته. وهو بذلك لا يكتفي بإيضاح حقيقة أن كل خاص هو عام متعين بشروط الزمان والمكان فحسب، بل يتعداها إلى حقيقة أن هذه المبادئ العامة يمكن أن تنبسط وتنمو في تجارب أخرى لأمم أخرى ولا تكون أي منها نسخة عن تجربة سابقة. وهنا تكمن أهمية المدخل الفلسفي وضرورته، ولا سيما في أوضاع كأوضاعنا. أما **الثاني**، أي المدخل التطوري، فيقوم على سرد الوقائع ورصد التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي شهدتها هذه الأمة أو تلك مما نطلق عليها اسم المجتمعات المدنية أو المجتمعات الحديثة والدول الوطنية أو القومية وهما، أي الوطنية والقومية، بمعنى واحد دوماً؛ وهذا ما يحتم علينا إعادة تعريف القومية أو الوطنية في ضوء نسق مفاهيمي جديد مركزه مفهوم المجتمع المدني أو مفهوم الدولة السياسية الحديثة الدولة الوطنية أو الدولة الأمة. وهذا المدخل التطوري لا يستطيع أن يحجب المدى المرجعي لفكرة المجتمع المدني و/ أو المجتمع السياسي من أرسطو إلى ابن خلدون وهيغل وماركس، مروراً بهوبز ولوك وبودان وروسو وغيرهم. ويقوم المدخل

الثالث، المدخل البنائي، ولا بأس أن نسميه البنيوي، على بناء نموذج نظري لما هو المجتمع المدني مستوحى، غالباً، من تجربة بعينها أو من تجارب متقاربة أو متشابهة، ويمنح هذا النموذج قيمة معيارية، فيغدو حداً وقيداً على كل تجربة جديدة وعلى كل محاولة لقراءة التجارب القديمة، ويكتسي هذا النموذج، في الغالب، طابعاً دوغمائياً وتبريرياً. المدخلان الثاني والثالث هما السائدان في الثقافة العربية المعاصرة التي تفتقر افتقاراً شديداً إلى الفلسفة.

علاوة على ذلك ثمة قضايا ومشكلات ومسائل تقضي بضرورة الاجتماع المدني، وكلها قضايا ومشكلات ومسائل فلسفية بامتياز، بدءاً من قضية الطبيعة البشرية ومشكلة الحرية وصولاً إلى مسألة الدولة السياسية والدولة الديمقراطية مروراً بالعقد الاجتماعي ومفهوم السيادة وقضية المساواة والعدالة الاجتماعية. ولعل ارتباط مفهوم المجتمع المدني بهذه المفاهيم وغيرها، كمفهوم السيادة ومفهوم القانون ومفهوم الأمة العلماني مقابل مفهوم الملة الديني، ومفهوم الوطن والوطنية والمواطنة .. مما يجعله غامضاً وملتبساً. وغالباً ما تطلق صفتا الغموض والالتباس على مفهوم المجتمع المدني لعدم التنبه للاستعمالات المختلفة لهذه المفاهيم في فروع المعرفة المختلفة، ونتيجة لإهمال السياق التاريخي لتطور المفهوم والمفاهيم المحيطة به.

المجتمع المدني، مجتمع الشغل والإنتاج، والملكية الخاصة، مجتمع الأفراد والطبقات أو الفئات الاجتماعية ومصالحهم ومصالحها المتعارضة، والثقافة التي تعبر بها الجماعات والفئات الاجتماعية عن نفسها والطرائق والأساليب التي تعبر بها، والقيم والمعايير التي تتبناها، وهو مجتمع الحاجات وسعي الأفراد إلى تلبيتها وإشباعها، وميدان التعاون والتآزر، وميدان الأنانية والتنافس، ذلك هو الواقع العياني، أما الدولة التي تمثل المصلحة العامة أو المصلحة الجماعية فهي تجريد العمومية التي هي ماهية الأفراد والجماعات والطبقات أو الفئات الاجتماعية، وهي من ثم الاستلاب السياسي لهذه الماهية. وبهذا المعنى

يمكن أن تصير الدولة سماء الشعب، بحسب تعبير كارل ماركس، وتحتاج عملية إعادتها إلى المجتمع الذي يفترض أنه ينتجها إلى كفاح طويل، ولذلك كان نقد السماء، أي نقد الدين، مدخلاً ضرورياً لنقد السياسة، وصولاً إلى مفهوم المجتمع العلماني الحديث والدولة السياسية الحديثة.

ولعلنا لا نستطيع تناول مفهوم المجتمع المدني بمعزل عن مفهوم الدولة الحديثة، الدولة الوطنية أو القومية، وهما هنا بمعنى واحد. ومفهوم الدولة لا يقل تعقيداً وإبهاماً عن مفهوم المجتمع المدني، لارتباطه بالمفاهيم ذاتها التي يرتبط بها مفهوم المجتمع المدني. وهذا مما يجعل حاجتنا ماسة إلى المدخل الفلسفي، بالمعنى المشار إليه آنفاً. هذا الارتباط يطرح مشكلة نظرية وعملية، في هذا الوقت الذي يتحدث فيه كثيرون عن نهاية الدولة الوطنية أو الدولة القومية مع تعمق العولمة. مع أنه لم يتحدث أحد بعد ماركس ومن نسبوا أنفسهم إلى الماركسية عن نهاية الدولة أو اضمحلالها وزوالها أو انتفائها جدلياً بانتفاء المجتمع المدني وصيرورة الدولة شكلاً مطابقاً لمضمونه. المسألة تتعلق، على ما يبدو لي، بصفة الدولة أو صفاتها وتحديداتها المختلفة، لا باختلاف العلوم الوضعية التي تناولتها، كعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم القانون والأنتروبولوجيا، واختلاف مناهجها، فحسب، بل باختلاف المنظومات الفكرية، من ليبرالية وماركسية ووجودية وبنيوية وفوضوية، والمنظومات الأيديولوجية من قومية واشتراكية ودينية، ولا سيما الإسلامية منها، وقل مثل ذلك في قضية المجتمع المدني. وكل صفة هي حد وفرق يضع تعارضاً، وينشئ جدلاً، ويثير جدالاً. والجدال، لا الجدل، أي الديالكتيك، هو السمة الغالبة على الفكر السياسي العربي في موضوع الدولة وموضوع المجتمع المدني على السواء، وهو جدال حول الصفات، فحسب، لا حول الموصوف الذي قلما يعبأ به المتجادلون والمتساجلون.

الدولة القومية والدولة الاشتراكية والدولة الإسلامية هي شعارات الفكر السياسي العربي، وشعارات الحركة السياسية، بعد الحرب العالمية الثانية خاصة، والقومية العربية والاشتراكية والإسلام، على ما بينها من تداخل واختلاط، هي مضامينه. السياسة، بما هي فاعلية المجتمع وعلم الدولة، كانت ولا تزال خارج اهتماماته. حضور السلطة المتوحشة المباشر والكثيف في جميع مجالات الحياة الاجتماعية وفي تفاصيل الحياة الشخصية للفرد، منذ ستينات القرن الماضي على الأقل، إذا صرفنا النظر عن عهود الاستبداد المديدة، حجب فكرة الدولة المبهمة والمعقدة. تحويل المجتمع إلى موضوع مجرد موضوع هامد للسلطة الشمولية الطغيانية، وتحويل أفراده إلى أرقام إحصائية وإلى قطعان تستجيب استجابات بافلوفية لفعل السلطة، أي تحويلهم إلى كائنات توتاليتارية، حجب فكرة الدولة. دمج جميع مجالات الحياة الاجتماعية في مجال واحد هو مجال السلطة الشمولية التي لا يخرج من دائرتها شيء أنتج تطابقاً وتماهياً بين السلطة والدولة. جميع أفراد الشعب متساوون في كونهم لا شيء؛ إذن، ليس هنالك دولة وليس هنالك مجتمع مدني وليس هنالك أمة وليس هنالك شعب. ثمة علاقة ضرورية، منطقية وتاريخية، بين مفهوم المجتمع المدني ومفهوم الأمة ومفهوم الشعب ومفهوم الدولة الوطنية لذلك كله، ولأسباب أخرى كثيرة، ليس أقلها اختفاء الدولة في العراق مع اختفاء الطاغية، صدام حسين، واحتمال اختفائها في بلدان عربية أخرى، للأسباب ذاتها، بات واجباً علينا أن نهتم بفكرة الدولة، قبل أي صفة أخرى من صفاتها، وبفكرة المجتمع المدني بوصفه مضمون الدولة الحديثة وأساسها. الفرد والعائلة (الأسرة النووية الحديثة) والمجتمع المدني هي أسس الدولة الحديثة، والأرض والشعب والسلطة العامة العليا هي مقوماتها.

ظاهرة الدولة، بصفتها شكلاً سياسياً وحقوقياً وأخلاقياً للوجود الاجتماعي المباشر الذي نسميه المجتمع المدني، ظاهرة حديثة نسبياً تعود تاريخياً إلى

القرن السادس عشر للميلاد؛ ومن ثم، فإن مفهوم الدولة ومفهوم المجتمع المدني الملازم له مفهومان حديثان لم ينغرسا بعد في الفكر السياسي العربي؛ فكلما وردت كلمة الدولة في الخطاب العربي المعاصر تحيل على تصور ما للسلطة التي يلتبس مفهومها بمفهوم الدولة، وقلما تتقاطع التصورات الخاصة للسلطة في تصور عام أو فضاء فكري عام يمكن أن يكون أساساً للتفكير في الدولة أو لنظرية في الدولة بما هي سلطة عامة عليا، ولا يخفى على أحد مغزى استعمال مفهوم المجتمع الأهلي مرادفاً لمفهوم المجتمع المدني (مفهوم المجتمع الأهلي ينم على تصور المجتمع على أنه أسرة، وعلى تصور الحاكم على أنه رب الأسرة، رب، أي على تصور مجتمع قوامه روابط القرابة، قرابة الدم أو النسب أو الدين أو العرق أو الحزب الواحد بما هو عصبية جديدة/ قديمة، ولا يخفى الطابع الميثولوجي أو الميثي لهذا التصور). فقد عرفت البلاد التي يطلق عليها اليوم اسم المشرق العربي المدينة الدولة والنظام الإمبراطوري والتفتت الإقطاعي، ولكنها لم تعرف الدولة، على النحو الذي حدث في الغرب الذي شهد جميع الأشكال السابقة للدولة الحديثة. وما يطلق عليه اسم الدولة الإسلامية، بدءاً من دولة المدينة حتى الدولة العباسية لم يكن سوى نظام إمبراطوري يقوم على نهب الداخل ونهب الخارج. وما دولة المدينة التي يطريها الجميع سوى جنين هذا النظام. ولم يفكر أحد في عدم مطابقة مفهوم الدولة الحديث لأنظمة الحكم التي أطلق عليها: (دولة المدينة ودولة الخلفاء الراشدين والدولة الأموية والدولة العباسية والخلافة الإسلامية والسلطنة والإمارة ...). وقد انتظر العرب المسلمون أكثر من ألف عام، منذ خروج البويهيين على السلطة المركزية في بغداد إلى عهد الاستعمار الغربي، حتى عرفوا الدولة معرفة مشوبة بالرفض وبشعور ما بالمهانة والذل. ولذلك لا نجد لا في المعجمات العربية ولا في كتب السياسة السلطانية معنى لكلمة الدولة قريباً من معناها الذي نتداوله اليوم. فضلاً عن

ذلك يلاحظ الباحث أن الاهتمام بموضوع الدولة اقترن دوماً بازدهار الفكر النظري، لارتباط هذا المفهوم بعلم السياسة. وافتراض تأخرنا في علم السياسة لا يحتاج إلى برهان أكثر من برهان الواقع.

وتجدر الإشارة إلى أن سلطان الدولة الإمبراطورية المركزية المستقرة صورتها في اللاشعور الجمعي عندنا لم يكن يتعدى كثيراً المدن والحواضر وظهيرها، وكانت الجباية من المناطق النائية أشبه ما تكون بحملة أو تجريدة عسكرية تذيق سكان تلك المناطق ألوان القهر والعذاب، وكذلك تأديب العصاة والمارقين. ولما كانت تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة السلطة، وتجربة الدولة التي تتجمع فيها ينابيع جميع السلطات أيضاً، يغدو مفهوماً قول العروي أن الحرية لم تكن توجد إلا خارج الدولة (السلطنة) وبالتضاد معها، ولم تكن الحرية تتجلى في تاريخنا الطويل إلا في البداوة والتقوى والتصوف. وكانت البنى ما قبل الدولتية وما قبل الوطنية أو ما قبل القومية ملاذاً آمناً من سطوة السلطة التي كانت ولا تزال تتلخص في العصبية والغنيمة والعقيدة. هنا تتجلى بوضوح حقيقة ارتباط مفهوم المجتمع المدني ومفهوم الدولة الحديثة بالحرية، أو بتجربة الحرية. المجتمع المدني هو فضاء الحرية، والدولة الوطنية هي مملكة القوانين. وجدل الحرية والقانون هو نفسه جدل المجتمع المدني والدولة الوطنية الحاملة، بحكم هذا الجدل ذاته، إمكانية التطور إلى دولة ديمقراطية. المجتمع المدني ينتج دولة سياسية حديثة قابلة، بحكم مضمونها، أن تصير دولة ديمقراطية.

لقد عشنا تجربة الدولة في العهد الكولونيالي وفي العهد الليبرالي القصير الذي تلاه، وشهدنا ولادة مجتمع مدني، وإن تكن ولادة عسيرة، ولكننا لم نعرف الدولة، فلم نتساءل لا عن ماهيتها ولا عن وظائفها ولا عن أهدافها ولا عن وسائلها وآليات عملها، أي إننا لم نعرف فكرة الدولة حتى اليوم، ولم نعرف من ثم فكرة المجتمع المدني. وقد قصرت الحديث على العهدين

الكولونيالي والليبرالي لزعمي أننا عشنا منذ عام ١٩٥٨ حتى اليوم تجربة السلطة الشمولية التي ما لبثت أن اكتست سيماء السلطة الملوكية العثمانية، لا تجربة الدولة الحديثة، ومع ذلك نسمي جميعنا هذه السلطة الشمولية دولة وجمهورية. ولذلك فإن الدولة ليست حاضرة في الفكر العربي وفي الوعي الاجتماعي سوى بوصفها سلطة مباشرة ومعطى بديهياً يطلب منا أن نقبله ونعترف به بلا نقاش. ليس لدينا إذاً سوى فكرة مسبقة وناجزة عن الدولة، أي ليس لدينا سوى أدلوجة عن الدولة، بحسب تعبير العروي،الذي يؤكد أن الدولة سابقة على التساؤلات حول الدولة. وأدلوجة الدولة سابقة على نظرية الدولة. فإذا استثنينا الكتب المترجمة في موضوع الدولة، على قلتها، وما كتبه أساتذة القانون لطلابهم، وكله أو جله مترجم أيضاً لا نقع في المكتبة العربية إلا على شيء يسير لا يعتد بمعظمه في موضوع الدولة وفي موضوع المجتمع المدني الذي نخشى أن يتحول هو الآخر إلى أدلوجة وشعار.

وإذا صح أنه ليس لدينا سوى أدلوجة عن الدولة يصح القول أنه ليس لدينا سوى أدلوجة عن السياسة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتنازع أو بالصراع، بالمعنى الوحشي للكلمة، أي بصراع الضواري الذي لا ينتج عنه تركيب جديد، على السلطة والثروة؛ لأن السياسة في أحد أهم معانيها هي العلم الذي يهتم بدراسة الدولة. السياسية عندنا أدلوجة قوامها أفكار وتصورات مسبقة وثابتة عن الأمة والدولة القومية أو الإسلامية أو الاشتراكية وشعارات وأهداف ذاتية تمتح من تلك الأفكار والتصورات، وتستمد مشروعيتها منها، لا من الواقع الذي ترفضه رفضاً مطلقاً وتشيح عنه. وليست مشاركة إيجابية في الحياة المدنية. وكلمة السياسة مشتقة في اليونانية من Polise المدينة/الدولة، فالسياسة لم تكن تدرك عندهم إلا على أنها الحياة في المدينة/الدولة. ويذهب بعضهم إلى أن علم السياسة أدنى إلى علم السلطة منه إلى علم الدولة، إذ مفهوم السلطة أقدم وأوسع نطاقاً من مفهوم الدولة، إلا أنني

أرجح أن تكون السياسة علم الدولة انطلاقاً من رؤية فلسفية وأخلاقية ترتكز على مفهوم العمومية أو الجمهورية التي تتجلى في وحدة القانون وعموميته، وما زلت أعتقد أن القانون روح الشعب وماهية الدولة.

حين يتحدث العربي عن الدولة الواقعية يتحدث عن شيء يرفضه، عن قوة خارجية قاهرة تقتضي منه الحكمة أن يتحاشاها ولا يتساءل عن أصلها وفصلها وماهيتها ومضمونها؛ بل يكفي أن ينقاد لها ويطيع أوامرها أو قوانينها من دون أن تعني له تلك الأوامر أو القوانين سوى قوة منع وكبح تتجلى دوماً في هيئة شخص ما تتكثف فيه قوة السلطة، بل قوة الجهاز وسطوته. ولم يكن للسلطة عندنا أن تتشخص لولا نظرة الناس إليها وموقفهم منها، على هذا النحو، وهما نظرة وموقف متجذران في التجربة السياسية منذ أكثر من ألف عام. الناس البسطاء يعرفون الدولة ويخلطونها بالحكومة بالتجربة المباشرة، في حين لا تعرف الثقافة العربية فكرة الدولة ولا تعبأ بها.

تأخذ الدولة في التشكل مع انحلال نظام القرابة القبلي ومع انحلال مبدأ العصبية الذي يرتكز عليه، أي مع نشوء مجتمع مدني، علماني وعقلاني. فالدولة لا تقوم على بنى قبلية وعشائرية ومذهبية وإثنية متحاجزة ومتنابذة. وإذا قامت أو أقيمت على هذا الأساس تظل عرضة للنزاعات الداخلية والحروب الأهلية، كما هي الحال في لبنان. ولعل مبدأ العصبية الذي اعتمده ابن خلدون أساساً لدراسة الدولة والذي لا يزال مفيداً لدراسة الدولة في الوطن العربي، لا يصلح لدراسة الدولة الحديثة. فقد لاحظ إنغلز انحلال نظام القرابة القديم ونشوء نظام جديد يرتكز على تقسيم الأرض إلى أوطان قارة كل وطن مخصص لقسم معين من الشعب، فاستنتج أن التساكن المستمر يستوجب ضمان الأمن، أي إقامة حرس عمومي. وبما أن هؤلاء الحراس لم يعودوا قادرين على إنتاج معاشهم فلا بد أن تتكفل الجماعة بذلك، وهكذا تنشأ الجباية. ثم تستوجب مسؤولية الأمن والجباية إدارة

جنينية لا تلبث أن تتطور وتتضخم، فيتعالى قسم من الناس فوق الباقي لأنهم لم يعودوا يشاركون مباشرة في الإنتاج، وبهذا الانفصال تنشأ الدولة فالدولة، على هذا الأساس، هي الطريقة التي ينتظم بها المجتمع. ومن ثم فإن سؤال الدولة يغدو هو نفسه سؤال المجتمع.

ولا بد أن نستنتج من هذه الملاحظة أن قيام الدولة مشروط بانحلال بنى القرابة والإقامة المستقرة والملكية الخاصة ونشوء معنى العمومية الذي ستصير الدولة تجريده الأخير. وأن فكرة الوطن مرادفة لفكرة الدولة، فحدود الدولة هي حدود الوطن، وأن نشوء مؤسسات ذات وظائف عامة (الأمن والجباية والتشريع والقضاء) ونشوء إدارة عامة ونظام عام مستقلين عن الإنتاج يعني استقلال المجتمع السياسي عن المجتمع المدني. ومن دون هذا الاستقلال الذي أساسه تمايز مجالات الحياة الاجتماعية واستقلالها لا تقوم الدولة. ولكن المذهب الوضعي الاستقرائي الذي ذهب فيه إنغلز، جعله يغفل مسائل مهمة كان ماركس يعدها أساسية، كما لاحظ عبد الله العروي، أهمها أن المجتمع المدني هو الذي ينتج الدولة شكلاً سياسياً وحقوقياً لوجوده المباشر، وأن عملية الإنتاج هذه ليست سوى تعبير آخر عن فكرة العقد الاجتماعي الذي يتجلى واقعياً في انتخاب أعضاء الهيئة التشريعية التي تعبر وحدها عن معنى السيادة، سيادة الشعب الذي يشرع القوانين ويطيعها، فيغدو بذلك وحده حاكماً ومحكوماً في الوقت ذاته. المذهب الوضعي ذاته جعل إنغلز، بخلاف ماركس، يحصر معنى الدولة في وظيفتها (الحفاظ على الأمن والنظام) والحفاظ من ثم على حقوق المالكين، فلم ير في الدولة سوى دولة الطبقة الأقوى و آلة يستغل بها الرأسمال العمال الأجراء، لا تحديداً ذاتياً للشعب، كما يقول ماركس. الفرق بين رؤية إنغلز ورؤية ماركس هنا هو الفرق بين المدخل الفلسفي والمدخل الوضعي. ولذلك حظي مؤلف إنغلز بتقدير كبير لدى الإتنولوجيين والأنتروبولوجيين الذين سعوا إلى إنشاء أنتروبولوجية سياسية، كما يقول

العروي. ولما كان الاستقرار في المكان والتساكن فيه شرطين لازمين لقيام الدولة فإن الوطن والدولة لا ينتميان إلى حقلين مختلفين ومتباينين، كما هو مستقر في الوعي السياسي العربي. فقد عرف علماء القانون الدولة بأنها أرض وشعب وسلطة عامة، ولا تقوم الدولة إلا بهذه العناصر مجتمعة. وفضلاً عن ذلك لابد من مبدأ موجه في تحديد ماهية الدولة ووظيفتها وغايتها، كالحرية مقابل العبودية أو الحداثة مقابل التقليد أو الديمقراطية مقابل الاستبداد أو العلمانية مقابل الثيوقراطية أو العقلانية مقابل التبعية والولاء والتعسف والاعتباط.

يقترن مفهوم الدولة الحديثة، ومفهوم المجتمع المدني بالضرورة بالعقل والعقلانية، (والعقلانية هي التفريد والتجريد والتعميم) فالدولة الحديثة هي مجموع أدوات العقلنة في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، أو مجموع أدوات عقلنة المجتمع. هذا المعنى يكاد يكون غائباً عن الخطاب العربي، لغياب المبدأ الموجه لتحديد ماهية الدولة، ولا سيما مبدأ الحداثة في مقابل التقليد، الذي يشمل جميع المبادئ الأخرى. وسؤال الدولة، وسؤال المجتمع المدني على هذا الصعيد من أهم أسئلة الحداثة، إن لم يكن سؤالها الأهم. وعلى الرغم من وجود العقلانية بنسب مختلفة في كثير من الأنظمة السياسية التاريخية إلا أنها لم تتبلور عمليةً شاملةً وعميقةً إلا في الغرب الحديث، بعد النهضة الأوربية والإصلاح الديني والثورة الفرنسية والثورة الصناعية، إذ صارت العقلانية قيمة في ذاتها ولذاتها تدفع الاقتصاد والسياسة والأخلاق والعلم الوضعي والفلسفة والأدب والفن في الاتجاه ذاته، وكلما أعطت نتائج حميدة في قطاع، كالعلم التجريبي مثلاً، طبقت بكيفية أعمق وأشمل في القطاعات الأخرى: في التنظيم والإدارة وفي التعليم والقانون. العقلانية هي القيمة المؤسسة للحداثة مستندة إلى مفهوم الإنسان وفكرة التقدم ومعنى التاريخ.

ولعل أخطر ما أصاب الفكر العربي منذ النصف الثاني من القرن الماضي انفكاك معنى الثورية عن معنى الحداثة. والبيروقراطية على صعيد الدولة من أبرز تجليات الحداثة. (الخطاب العربي الذي يبالغ في انتقاد البيروقراطية إنما ينتقد دوماً ما لا نملكه، ويبدأ في كل شيء مما بعد البداية) يقول ماكس فيبر: البيروقراطية هي الوسيلة الوحيدة لتحويل العمل الجماعي إلى عمل اجتماعي معقول ومنظم .. إنها تشجع طريقة عقلانية في الحياة، علماً بأن مفهوم العقلانية يحتمل معاني جد مختلفة ومفهوم البيروقراطية عنده يتفرع عن مفهوم الانضباط، وتفوقها في مجال الإدارة كتفوق الآلة على العمل اليدوي. البيروقراطية جيش مدني، فهنالك ارتباط بين فكرة الجيش وفكرة البيروقراطية والدولة الحديثة. تمتاز البيروقراطية بالتفريد والتجريد والتعميم، وهي ذاتها مزايا العقل. وما فكرة المسابقات أو المباريات القائمة على مبدأ الجدارة، لاصطفاء العاملين في الإدارة العامة سوى تعبيرها الواقعي، بخلاف مبدأ العصبية الحزبية أو الأيديولوجية الذي أضيف إلى العصبيات الأخرى المعروفة وصار معياراً للمشاركة في الشؤون العامة ومعياراً للعمل وللارتقاء في الإدارة التي يفترض أنها إدارة عامة.

المجتمع المدني فضاء الحرية والدولة الحديثة مملكة القانون، نحن هنا إزاء أهم المشكلات الفلسفية الخاصة بالمفهوم؛ أم إن مشكلة القانون ليست من المشكلات الفلسفية، بل مشكلة خاصة بالعلم الوضعي وبمقولتي المدخلات (مطالب الجماعات ومجموعات الضغط) والمخرجات (التشريعات والقوانين)؟. إذا انطلقنا من حقيقة أنه لا مجتمع مدنياً بلا مجتمع سياسي، فإن مشكلة القانون، في أحد أهم أبعادها هي مشكلة الحرية. القانون على الصعيد الوضعي هو المتكرر في الظاهرات، وعلى صعيد الفكر السياسي هو المشترك بين جميع مواطني الدولة، أعضاء المجتمع المدني، وبين جميع الفئات الاجتماعية. وإذا كان غير المتكرر في الظاهرات يضع العشوائية والمصادفة، فإن غير المشترك بين

الأفراد والجماعات هو مجال الحرية، لأنه مجال الحياة الخاصة للأفراد والجماعات. وهذه دائرة لا يحق لأي سلطة أن تتدخل فيها فتحدد اتجاهات الأفراد وأنماط حياتهم الخاصة وعلاقاتهم الإنسانية. والقانون، فضلاً عن ذلك، وقبله وبعده، هو تعيّن الروح الإنساني وانبساطه في العالم وفي التاريخ. إن روح القوانين هي قوانين الروح. روح أي شعب تتجلى في القوانين التي يضعها لنفسه ويحترمها ويطيعها ويرفعها إلى مصاف المقدس. كان سقراط يقول: القانون فوق أثينة. أثينة المدينة وآلهة المدينة أو حامية المدينة، وقد آثر أن يتجرع السم على مخالفة قوانين بلاده. ولو نظرنا إلى المسألة من جانب آخر لوجدنا أن القانون العام هو التعبير الحقوقي عن الإرادة العامة، ولذلك يستفتى المواطنون على الدستور، ولا يكون كذلك إلا إذا حظي بدرجة ما من القبول والموافقة. وغني عن البيان ارتباط الحرية بالإرادة. وإذا كان الأمر كذلك فإن العلاقة بين ما هو مشترك بين جميع المواطنين وجميع الفئات الاجتماعية وما هو غير مشترك فيما بينهم هي ذاتها العلاقة بين الحرية الموضوعية والحرية الذاتية، وميدان الثانية أوسع وأرحب وهو ميدان الحياة الخاصة. لذلك جاءت جميع التشريعات والقوانين في صيغة النهي، لا في صيغة الأمر (لا تقتل، لا تزن، لا تشته امرأة قريبك ...)، ليس هنالك قانون يأمرنا بالقيام بفعل أو بالكف عن فعل، بل هنالك قوانين تنهانا عن القيام بأفعال محددة أو عن الكف عن القيام بها. وتتقاطع جميع القوانين في التفريد والتجريد والتعميم وهذه أهم خصائص العقل. فإذا كان الفرد هو واضع القانون وموضوعه في الوقت ذاته، فإن هذا الفرد هو بالأحرى فرد مجرد، مواطن. هو كل فرد من أفراد المجتمع المعني والدولة المعنية. جميع الأفراد متساوون أمام القانون. من دون هذا التعميم ليس هنالك مساواة. هذه قضايا فلسفية بامتياز. لا بد أن نلاحظ هنا العلاقة الوثيقة بين القانون وبين البيروقراطية التي تقوم بتنفيذه بدقة صارمة. (من البديهي أن يشتكي الأوربيون مثلاً من مثالب

البيروقراطية، ولكن ليس من البديهي قط أن نشتكي نحن من شيء غير موجود، أو من شيء لم يعد موجوداً. في ظل دولة العشيرة ودولة الطغمة ودولة الطائفة ودولة الحزب الواحد أو الحزب القائد) هيغلياً، المجتمع المدني ميدان الفهم وتجسيده، والدولة ميدان العقل وتجسيده. وبقدر ما تكون الدولة كذلك تغدو لا مملكة القوانين فحسب، بل مملكة الحرية أيضاً، وهذا هو المستقبل الذي ينبغي أن نتجه إليه، ولا بد أن نتجه إليه بقدر ما نصير ديمقراطية. هل في هذا تقديس للدولة؟ لم لا؟ تقديس الدولة هنا هو تقديس الحرية وتقديس العقل والاعتراف بسمو القانون بوصفه روح الشعب وحقيقة الحياة المدنية. أخطر ما عانيناه وما زلنا نعانيه هو عدم احترام الدولة القائمة بالفعل في بلادنا، وعدم منحها المشروعية السياسية والأخلاقية اللازمة التي كان يمكن أن تحول دون صيرورتها سلطة شمولية مستبدة وطغيانية تخترق جميع مجالات الحياة العامة والخاصة وتلغي فاعلية المجتمع وتمعن في احتكار السلطة والثروة والقوة، وما ذلك إلا لمعارضتها بدولة قومية أو اشتراكية أو إسلامية لا وجود لها إلا في الذهن. المفارقة بين الإذعان للسلطات الاستبدادية القائمة بالفعل والتعلق الوجداني بمثال الدولة العادلة والجمهورية الفاضلة تلخص شقاء الوعي السياسي في مجتمعاتنا.

من الضروري أن نعترف باستقلال تاريخ مفهوم المجتمع المدني، السياسي والسوسيولوجي والحقوقي عن فضائه الفلسفي، ومن الضروري أيضاً أن نعترف بغيابه عن التداول ردحاً طويلاً من الزمن، جراء تموضعه أو صيرورته واقعاً في البلدان المتقدمة التي سارت شوطاً بعيداً في التحول الديمقراطي، ولأنه صار كذلك، أي لأنه تموضع في الواقع، صار موضوعاً للعلوم الوضعية، تحت عناوين مختلفة. هذا أمر بديهي. وما يؤكد ذلك الأسباب التي أدت إلى استعادته إلى حقل التداول النظري منذ ثمانينات القرن الماضي، لمواجهة آثار الرأسمالية المتوحشة التي انفصلت عن فضائها الوطني

وضغوطها على الدولة الوطنية التي راحت هي الأخرى تتخلى عن بعض وظائفها الاجتماعية وتقلص إنفاقها على الصحة والتعليم والضمان الاجتماعي خاصة.

وبخلاف ما ذهب إليه عزمي بشارة وآخرون، من أن المجتمع المدني عاد إلى الظهور في النظرية السياسية الغربية بعد غياب طويل، لتأطير معطيات تمرد المجتمع (المدني) ضد الدولة الاشتراكية؛ أعتقد أن مفهوم المجتمع المدني عاد إلى الظهور في النظرية السياسية الغربية، لتأطير تمرد المجتمع على النظام الشمولي الذي كانته الدولة الاشتراكية، في البلدان التي وصفت نفسها، ووصفناها، بالاشتراكية، لا على الاشتراكية ولا على الدولة الاشتراكية؛ ولتأطير الحركة المناهضة للعولمة المتوحشة ودكتاتورية السوق، في البلدان الرأسمالية، ولتأطير الحركة المناهضة للتسلط والاستبداد في بلادنا. ومن اللافت للنظر أن خلف معظم الأصوات الناقدة لتقليعة المجتمع المدني، كما يسميها عزمي بشارة، تقبع إما رؤية يسارية ستالينية وإما رؤية اشتراكية قومية متطرفة وكلتاهما تذكران بالنازية والفاشية اللتين أممتا المجتمع، كما فعلت الستالينية والاشتراكية العربية الثورانية. ومن الغريب أن يدرك السيد عزمي بشارة أن المواطنة تتناقض مع الصهيونية، ولا يدرك أنها، أي المواطنة، تتناقض مع الاستبداد، ومع الاحتكار، احتكار الثروة والسلطة والقوة، واحتكار الحقيقة واحتكار الوطنية، وما شاكلها من الاحتكارات الأخرى. ولذلك لا نشاطر أياً من الذين يدَّعون أن المجتمع المدني يقوم بمعارضة الدولة الوطنية ومناهضتها هذا الرأي، بل نعتقد أن الصواب هو معارضة المجتمع المدني للنظام الشمولي والنمط التسلطي ومناهضتهما، ولا سيما في الاتحاد السوفييتي السابق وأوربة الشرقية. بل أميل إلى القول: إن معارضة الشمولية والتسلط بالمجتمع المدني هي الصيغة السلبية لعلاقة التلازم الضروري بين المجتمع المدني والديمقراطية

لنقل إن عودة مفهوم المجتمع المدني إلى حقل التداول النظري غدت حقيقة واقعة، بغض النظر عن الأسباب والدوافع، وإن كلاً من العلوم الإنسانية المعنية تناوله من جانب معين ومن زاوية نظر محددة، وإنه محمَّل فضلاً عن ذلك بإيحاءات ودلالات شتى من تاريخه الطويل ومن الأنساق الفكرية والأيديولوجية التي اندرج فيها، وإن قوة البلدان التي تحقق فيها تفرض على البلدان المتأخرة كبلادنا نموذجاً معيناً يبدو للكثيرين أنه النموذج الأمثل ورؤية معينة تبدو لهؤلاء الرؤية الأصوب، فهل يمكن أن ينغرس هذا المفهوم في وعينا وفي فكرنا السياسي، ويتحول إلى مفهوم منتج، من دون التوسل بالفكر النظري، النقدي، الذي بوسعه تحرير المفهوم من شباك الأيديولوجية وشراكها وأدراجه، في نسق جديد تمليه حاجة مجتمعاتنا إلى الانتقال التدريجي إلى رحاب الحداثة؟

لعله لا يمكن تغيير واقع ما إلا بدحض فكره وتصفية الحساب مع جميع العناصر غير العقلانية فيه، فهل يساعدنا مفهوم المجتمع المدني والمفاهيم المرتبطة به ارتباطاً ضرورياً على دحض منظومة الاستبداد الثاوية في الفكر القومي والفكر الإسلامي والفكر الاشتراكي، وهي منظومة واحدة مهما تعددت تنويعاتها؟ وهل يساعدنا على الانتقال الضروري من الوعي الأيديولوجي إلى الوعي الواقعي؟

المجتمع المدني هو التجسيد العياني للأمة، ومن ثم فإن فكرة الأمة، وهي النواة الصلبة للأيديولوجية القومية، تكتسب في النسق الفكري الذي تدشنه مقولة المجتمع المدني والدولة الوطنية أو القومية، الدولة الأمة، دلالات جديدة لا تمت بصلة إلى دلالاتها العرقية والدينية أو المذهبية، وكذلك مفاهيم القومية أو الوطنية والوطن والشعب والهوية. وما ذلك إلا لأن جدل التماثل والاختلاف الذي ينشأ عنه العقد الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والذي هو محصلة غير ثابتة للعلاقات الاجتماعية أو الطبقية التي تحددها

عملية/عمليات الإنتاج الاجتماعي، بجميع منظوماتها المادية والروحية ينشئ تحولات وتحديدات جديدة للفرد والجماعة تحرره وتحررها من الروابط الأولية التقليدية التي لم تنتج سوى التحاجز والتنابذ والإقصاء المتبادل. فإذا لم نكتشف هذا الطابع التحديثي والثوري للمفهوم نكون قد أضفنا إلى سلة المفاهيم مفهوماً هامداً يثير جدالات وسجالات عقيمة كالتي درجنا عليها منذ أكثر من نصف قرن.

الفكر الذي يستحق اسمه هو عملية مفهمة للواقع القائم، بثلاثة أبعاده: الزماني أو التاريخي، والمكاني أو العالمي، والمنطقي، تنتهي بإنشاء صورة الواقع في الذهن، هو عملية تجريد لهذا الواقع، أو تجريدة يقوم بها الرأس على الواقع مسلحاً بالمفاهيم ومختبراً إياها في نار التجربة الحية، هو عملية تعقل الواقع واكتشاف منطقه؛ فللواقع منطق لا بد من اكتشافه وتعرفه لكي تتمكن الذات العاملة والعارفة من التأثير فيه واستعادة موضوعيته. ومنطق الفكر هو منطق الواقع الذي ينتجه. الفكر العربي السائد، وهو فكر واقع آخر غير الواقع العربي القائم، انتهت بنا الممارسات القائمة على أساسه إلى ما نحن فيه، ولذا بات نقده وتصفية الحساب معه واجباً لا مهرب منه، إلا إذا كنا لم نشبع بعد من التأخر والاستبداد المقترن به، ولم نشعر بكونهما إهانة للكرامة الإنسانية. مفاهيم المجتمع المدني أو المجتمع الحديث والدولة الوطنية أو القومية الحديثة، دولة الكل الاجتماعي وتجريد عموميته وما يرتبط بها من مبادئ موجهة، كالإنسانوية والعقلانية والعلمانية والديمقراطية والحداثة وغيرها تبدو لي مفاهيم ضرورية لنقد المنظومات السائدة، وتعرية جذور التأخر والاستبداد وفضحها ونشر عارهما على الملأ، انطلاقاً من المجتمعات القائمة بالفعل والدول القائمة بالفعل، ولنقد التحديدات السائدة لهذه المجتمعات والدول. إن كوننا بشراً نستحق حياة أفضل أبدأ وأهم من كوننا عرباً أو كرداً أو أمازيغ أو ما شئت من الهويات الميتة، وإن

الحياة الحرة الكريمة أبدأ وأهم من المجد التليد والعظمة الفارغة، وإن التقدم في ركاب الحضارة الحديثة أبدأ وأهم من إحياء حضارة بائدة؛ فهوية أي شعب أو أي أمة هي ما ينتجه هذا الشعب أو هذه الأمة على الصعيدين المادي والروحي، لا ما أنتجه السلف الصالح في غابر الأزمان.

من أين نأتي بالمفاهيم البديلة سوى مما في تاريخ البشرية ومما في تجاربها من مبادئ كونية قابلة للبسط والإنماء ليست ملكاً لأي منها ولا حكراً عليها؟ وكيف لنا أن نتقدم إذا لم نتمثل عوامل التقدم في تاريخ الأمم التي تقدمت وفرضت نفسها على عالمنا وعصرنا؟ من واقعنا؟ لا بأس، ولكن، ما هو واقعنا؟ وبأي الأدوات وبأي المناهج وبأي القيم نذهب إليه؟ أبأدواتنا ومناهجنا وقيمنا القديمة ذاتها؟ هذا محال. لا يمكن لأمة من الأمم أن تتقدم ما لم ترتفع بروحها وفكرها إلى مصاف الكونية، وما لم تعترف اعترافاً مبدئياً ونهائياً بأنها جزء من العالم وبأن تاريخها هو جزء من تاريخه. لا يمكن للأمم المتأخرة أن تتقدم إذا لم تتعلم في مدارس الأمم المتقدمة.

أول عملية تحديث جذرية عرفتها بلادنا كانت في المرحلة الكولونيالية، مرحلة الاستعمار الغربي، إذا صرفنا النظر عن مرحلة التنظيمات العثمانية وصولاً إلى إلغاء مبدأ الخلافة الإسلامية. وقد كانت تلك المرحلة الكولونيالية تتويجاً لجملة من التغيرات الهيكلية بدأت مع الرأسمالية التجارية (الميركانتيلية). وكانت الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار حركة تقليدية خالصة حتى قيام ثورة ١٩١٩ في مصر وبروز دور الكتلة الوطنية في سورية، وحتى في هذه المرحلة، مرحلة الوفديين والكتلة الوطنية، وإلى يومنا، لم تنقطع الصلة بين الفقيه والمثقف الليبرالي، فقد ظل الثاني وفياً لعالم الأول وقيمه إلا في القليل النادر. أي إن التجربة العربية شهدت في أواسط القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، نوعاً من الاتفاق الضمني بين الفقهاء والليبراليين، بحسب ما يرى عبد الله العروي، فامتزجت في الحركة الفكرية

التي نشأت آنذاك الدعوة الدينية والدعوة السياسية، فكانت سلفية وليبرالية في الوقت ذاته. وما لبثت السلفية أن انفصلت عن الليبرالية في المرحلة الكولونيالية حين انحسر الشرع من معظم مجالات الحياة العامة. ومع ذلك لم يتردد الفقيه في تفضيل الدولة المنتظمة، دولة السياسة العقلية، على السلطنة الجائرة التي سبقتها، ولكنه لا يتردد أيضاً في مطالبتها بالتحول إلى إمارة شرعية، يقبل آليتها المستحدثة التي تحقق العدل وتشجع العمران، ولكنه يذكر باستمرار أن الشرع يجب أن يكون أساس التشريع، لأنه لا يتعارض مع المصلحة، بل هو عدل ورحمة وحكمة.

لم تغير دولة التنظيمات المبنية على المنفعة كما يتبينها العقل البشري نظرة الفرد العربي إلى السلطة، فلم ير فيها تعبيراً عن الإرادة العامة أو تجسيداً للأخلاق. وكمن سبب ذلك في استمرار التمايز والتفاصل بين الأقلية الحاكمة والمجتمع المحكوم. فالحركة الوطنية لم تر في دولة التنظيمات مزاياها الإدارية والاقتصادية، بقدر ما رأت فيها سلطة أجنبي محتل واستمراراً للنمط المملوكي. ولذلك امتزجت الحركة الوطنية التي كانت تريد نزع السلطة من الأجانب بالحركة السلفية التي كانت تهدف قبل كل شيء إلى إعادة الشريعة إلى مركز التسيير. الإمامة الشرعية التي كانت طوبى والحكم بين أيدي مسلمين صارت طوبى مضعفة حين غدت السلطة الحقيقية بين أيدي إفرنج أو متفرنجين يدّعون العدل ويقولون إنهم لا يحتاجون إلى شرع منزل. تجددت جميع الظروف الخارجية، لكن الوجدان لم يتبدل فظل الوطنيون أوفياء لتصور الإمارة الشرعية. ... لقد اعتنقت الحركة الوطنية في الأقطار العربية طوبى الفقهاء فكراً سياسياً من دون أن تعي أنها طوبى، فأشاحت عن كل نظرية موضوعية في مسألة الدولة. ففقهاء العهد الوطني متخلفون عن فقهاء عهد السلطنة، والمفكرون الوطنيون متخلفون في مسائل السلطة عن معاصريهم الفقهاء. الليبرالية والماركسية على السواء تتحولان إلى طوبى مكثفة، لأنهما

تتلبسان ذهنية معتادة منذ زمن طويل على انتظار الدولة الفضلى وعلى هجران التنظيم السياسي القائم والازورار عن الدولة القائمة.

فكرة الإصلاح والنهضة التي قام عليها الفكر العربي في العهد الليبرالي، كما وصفه فيليب حتي، ظلت ملتبسة بفكرة الأمة الإسلامية، فكرة الملة، وبفكرة الخلافة، أو يوتوبيا الدولة العادلة والفاضلة. وليس عبثاً أن محمد عبده رأى الإسلام في أوربة ولم ير المسلمين، وأنه لم يستطع قبول الدولة الدستورية الحديثة إلا بوصفها دولة شرعية.

كان إصلاح الدولة لدى الفقيه أو الفيلسوف يعني نقض دولة السلطنة وإبدالها بـ لادولة الخلافة أو لادولة المدينة الفاضلة. فالأمر يتعلق إذن بثورة على الطبيعة البشرية. أما النصائح التي يتقدم بها بعضهم فالهدف منها الإبقاء على السلطنة وضمان استمرارها في نطاق العمر المقدر لها. ليس ذلك إصلاحاً، لأنها مهما تحلت بالعدل فإنها ستبقى سلطنة. وبما أنها مبنية على السطو والقهر فإنها مهددة على الدوام بمداهمة من هو أقوى منها. الإصلاح الحق أن تصبح آلة تخدم الهدف الأسمى للأمة وهذا الأمر لا يتحقق إلا بإلهام رباني. ما من دولة سلطانية إلا والفرد مستعبد فيها. الفرد عضو حقيقي في الأمة الإسلامية لكنه ليس عضواً فعالاً في الدولة التي ليست دولة الأمة، لأنها بالتعريف دولة فرد أو جماعة. هكذا نصل إلى جوهر التجربة السياسية الإسلامية، أعني التخارج بين الدولة والقيمة، بين التاريخ والحرية، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد.

فكرة الأمة/الملة والأمة/العرق كانت ولا تزال تطرد فكرة المجتمع، ناهيك عن المجتمع المدني الحديث والعلماني بالضرورة المنطقية والتاريخية، ويوتوبيا الدولة القومية أو الإسلامية أو الاشتراكية كانت ولا تزال تحجب واقع الدولة القائمة بالفعل وتحجب عنها الشرعية، لذلك لا تزال مجتمعاتنا متخلعة، ولا يزال انتماء الأفراد إلى البنى ما قبل الوطنية يغلب على انتمائهم إلى

الدولة، إذا كان ثمة انتماء إليها. فكرة الأمة الحديثة، بما هي جملة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية تربط بين جميع مواطني الدولة الوطنية المعنية، بغض النظر عن تحديداتهم الذاتية الأخرى الدينية والمذهبية والعرقية وما إليها، لم تزل فكرة غريبة على الفكر السياسي العربي. لا تزال فكرة الأمة تنتمي إلى الفضاء الفكري السلفي أو التقليدي، ولا تزال مهمة إدراجها في نسق فكري حديث مهمة ملحة على جدول الأعمال. ولعل الاعتراف بالكينونة الاجتماعية المباشرة وبديناميات عملها واتجاه سيرها وقوانين تشكلها والانطلاق منها يكون مدخلاً واقعياً إلى المجتمع المدني، مسرح التاريخ. وهنا لا بد من الاعتراف بأن جنين المجتمع المدني والدولة الوطنية الذي أخذ ينمو ويتطور بعد الاستقلال، أي في المرحلة الليبرالية القصيرة، قد أجهض منذ عام ١٩٥٨ مع حلول فكرة الثورة محل فكرتي الإصلاح والنهضة.

الدولة الثورية ألغت مفهوم الجدارة ومفهوم الخدمة العامة وأحلت محلها مفهوم الولاء الأيديولوجي أو الحزبي ومفهوم العصبية، الذي ما لبث أن تحول إلى ولاء شخصي وفق التقليد المملوكي العثماني المستقر في الوعي الاجتماعي، بل إن هذه الدولة التي وصفت نفسها بالديمقراطية الشعبية قامت على مبدأ الولاء والبراء الذي تقوم عليه الجماعات الإسلامية المتطرفة، ولم يولد سوى الانشقاق والتنازع والاقتتال، ولم يفض سوى إلى الاستبداد المؤسس على الاحتكار الفعال للسلطة والثروة والقوة، بتعبير خلدون حسن النقيب. لعله يكفي تحليل التجربة العراقية التي اكتملت بسقوط نظام صدام حسين وحزبه القائد للدولة والمجتمع وباختفاء الدولة وعودة المجتمع إلى الحالة الطبيعية وحرب الكل على الكل، لاكتشاف القيمة الفكرية والأخلاقية والعلمية للمجتمع المدني والدولة الوطنية وسيادة القانون وسيادة الشعب ومفهوم

المواطنة وما ينتمي إليها من مفاهيم وما يبطنها من مناهج وما ينجم عنها من قيم.

ومن الجدير بالملاحظة أن مفهوم المجتمع المدني لم يكتمل ولم يستقل عن مفهوم المجتمع السياسي الذي ظل مرادفاً له وملتبساً به زمناً طويلاً إلا بعد استقلال مجالات الحياة الاجتماعية عن السلطة السياسية، في البلدان التي شهدت تطوراً رأسمالياً متسارعاً صار معه المجتمع المدني حقاً **المسرح الحقيقي للتاريخ**، بتعبير كارل ماركس الذي لا ينفك نقده الاقتصاد السياسي عن فكرة المجتمع المدني، وأزعم أن مفهوم الاقتصاد السياسي عند ماركس يرادف مفهوم المجتمع المدني الذي تناوله فلسفياً في مؤلفات الشباب، وكتاب رأس المال هو المؤلف الأنضج في نقد المجتمع المدني المستقل استقلالاً نسبياً بالطبع عن المجتمع السياسي والصائر إزاءه قطباً جدلياً، ومن دون هذا الديالكتيك لا يمكن أن نفهم انتفاء المجتمع المدني وانتفاء الدولة السياسية معاً، في الدولة الديمقراطية، فهماً صحيحاً. وما زلت أعتقد أن استقلال مجالات الحياة الاجتماعية عن السلطة السياسية التي تكف مع هذا الاستقلال عن كونها مصدراً للثروة والقوة والجاه، كما هي الحال عندنا، هو الأساس الموضوعي لفصل السلطات وللتداول السلمي للسلطة. من هذه الزاوية تتعدد تحديدات المجتمع المدني، من المجتمع العلماني إلى المجتمع الحديث إلى المجتمع الصناعي إلى المجتمع الرأسمالي. والقاسم المشترك بين جميع هذه التحديدات هو استقلال الفرد وتحرره من الروابط الأولية وصيرورته مواطناً يتحد مع نظرائه في مجالين أساسيين هما العمل والدولة السياسية، ومن هذين المجالين خاصة يستمد مقومات هويته الفعلية، هويته الحية القابلة للنمو والارتقاء، وتستمد الأمة منها هويتها الفعلية.

في هذه الحيثية فقط يمكن إدراك العلاقة بين المجتمع المدني والديمقراطية التي يمكن تعريفها بأنها حرية الفرد وحقوق الإنسان مع فكرة

الشعب وسيادته على مقدراته وسيطرته على نتاجات عمله ونتائج أعماله. تستمد فكرة الديمقراطية جميع مقوماتها من العلاقة بين المجتمع المدني الذي هو مضمونها والدولة السياسية التي هي شكلها. والدولة الديمقراطية الفعلية هي وحدة الشكل والمضمون. وهنا تتجلى أهمية الديمقراطية السياسية وضرورتها بوصفها مقدمة لازمة للديمقراطية الاجتماعية، وتتجلى أهمية فكرة الحرية وضرورتها مبدأً وغاية. ولا يظنن أحد أن المجتمع المدني مذهب حق أو دعوة أخلاقية إزاء مذاهب أخرى أو دعوات أخرى، بل هو عمل المجتمع في طين حياته وتشكيلها شكلاً جديداً، وفق ما يتوافر له من معطيات وما يتوفر عليه من خبرات ومعارف، وسوف يظل هذا الشكل ناقصاً يحفز المجتمع على التجديد والإبداع والتقدم. المجتمع المدني هو المجتمع الناقص والمفتوح، بخلاف الرؤى الطوباوية للمجتمع المثالي والدولة المثالية.

قد يرى بعضهم في الحديث عن المجتمع المدني والدولة الوطنية انطلاقاً من الواقع القائم الذي لا يجوز الانطلاق من غيره تعزيزاً لما كان يسمى النزعة القطرية وتخلياً عن شعار الوحدة العربية الذي رفعته الحركة السياسية منذ بدايات القرن الماضي. بيد أن الرؤية الديمقراطية للوحدة العربية تحتم أن تكون الوحدة تعبيراً عن إرادة جميع شعوب البلدان العربية أو ذات الأكثرية العربية، وتعبيراً عن مصالحها، لا عن إرادة حزب بعينه أو فئة اجتماعية ومصالحها. الوحدة العربية يقررها التطور الديمقراطي في هذه البلدان.

ما من شك في أن نشوء الأمة، بمعناها الحديث مرهون بانحلال المجتمع العضوي الذي يطلق عليه كثيرون اسم المجتمع الأهلي؛ وهذا الانحلال لا يتأتى إلا بتمثل منجزات الحداثة، ولا سيما على صعيد الإنتاج، لا باستيراد التقانات الحديثة واستيراد المصانع الجاهزة، أو مجرد نشوء جماعة اقتصادية تقوم على أساس المصالح والحاجات الواقعية فقط، بل بتحديث جميع بنى

المجتمع ، وتعميم قيم الحداثة، لا على صعيد الفكر والأدب والفن، فحسب، بل على صعيد التربية والتعليم والتأهيل والتدريب، وتشجيع المبادرة الفردية لتنميتها، فالملكية والحرية صنوان، الحرية في أحد أهم معانيها هي تملك العالم بالعمل والمعرفة، وكل إنتاج هو تملك. وثمة علاقة طردية بين نمو ثروة الأفراد المادية والروحية والتنافس الخلاق، على جميع الصعد، وحماية الملكية الخاصة وتوفير الشروط المناسبة ونمو الثروة الوطنية ونمو الحرية؛ فالحرية أيضاً مما ينمو ويتقدم. ولذلك يغدو من الضروري إطلاق حرية الفرد وتنمية طاقاته الإنتاجية والإبداعية، وعقلنة الحياة الاجتماعية وعلمنتها ودمقرطتها؛ فالعقد الاجتماعي لا ينشأ إلا على بنى مجتمعية حديثة أو متجهة نحو الحداثة. وهذا كله مرهون بقيام دولة وطنية تعبر تعبيراً فعلياً عن الكلية الاجتماعية. فقد نشأت جماعات اقتصادية على أساس المصالح والحاجات الواقعية، في أكثر من مكان من البلدان المتأخرة، ولكنها تحولت في ظل الأنظمة الشمولية القائمة إلى مافيات وعصابات سمسارة ونهّابة. الاقتصاد المافياوي ينمو في كنف الشمولية ويغدو شيئاً فشيئاً عاملاً من عوامل فسادها وتفسخها، والفساد هو المعادل الأخلاقي للشمولية. عملية تحديث المجتمع كانت ولا تزال ممكنة، لا على النحو الذي حدث في الغرب منذ قرون، بل وفق معطيات وقتنا الحاضر. والعقبة الكؤود في طريق التحديث هي الاستبداد السياسي والاستبداد الديني بالتلازم الضروري. فلم تكن الدولة في يوم من الأيام، عندنا وعند غيرنا، سوى دولة دنيوية تماماً، ولكنها دولة احتكار واستبداد، بدءاً من احتكار الحقيقة السماوية والأرضية إلى احتكار السلطة والثروة ووسائل الإنتاج إلى نهب قوة عمل المنتجين. الدولة الثورية التي أجهزت على منجزات الحداثة الكولونيالية كالاقتصاد الحر والنقابات الحرة والأحزاب السياسية والصحافة الحرة والبرلمان أعادت البلدان التي ابتليت بها إلى النمط المملوكي العثماني بجميع علاقاته وقيمه. واللافت للنظر أن كثيرين من يساريي بلادنا لا يرون جذور

الاستبداد القائم وأسسه الضاربة عميقاً في جميع بنى المجتمع وفي جميع مجالات الحياة الاجتماعية، ولا سيما في البنى الثقافية، ويستهينون بحقيقة أن حركات التطرف الديني وجماعات العنف والإرهاب التي تسمي نفسها سلفية وأصولية وصحوة إسلامية هي الوجه الآخر للاستبداد، لا مجرد رد فعل عليه. وما زلنا نسمع من القوميين العرب أن الأمة لا تقوم إلا بجناحين هما العروبة والإسلام، أي العرق والدين، صدام حسين وبن لادن. إن تفسير التطرف الديني بالاحتجاج على الاستبداد السياسي وتسويغ العنف والإرهاب على أنهما عنف وإرهاب مضادان يضفي على هذه الحركات وعلى عنفها وإرهابها نوعاً من الشرعية، ولا سيما حين تتصدى للعدو القومي. المجتمعات المدنية الحديثة فقط تقاوم مقاومة ناجعة من أجل مستقبل أفضل. هذه إشكالية في غاية الأهمية أن يندرج مفهوم المجتمع المدني المتجه إلى المستقبل في عملية المقاومة، سواء في فلسطين أو في العراق أو في غيرهما من البلدان المحتلة بالفعل أو بالقوة. وإنه لجدير بالتأمل قول أحد الساسة الأمريكيين مخاطباً العرب والمسلمين: إننا نحب الحياة بقدر ما تحبون الموت. جذر مفهوم المجتمع المدني وتبريره الأهم، إذا ما كان في حاجة إلى تبرير أو تسويغ، هو حب الحياة وحب الحرية.

وأخيراً، دعني أنطلق من نقدك الصائب للرؤية القومية التي تفترض التجانس والنقاء العرقيين أو الدينيين في الأمة، لنتمكن من تحديد التخوم بين الرؤية التقليدية والتقليدية الجديدة (البعثية والناصرية) من جهة وبين الرؤية القومية الديمقراطية الحديثة التي لا ينفك فيها مفهوم الأمة عن مفهوم المجتمع المدني والدولة الوطنية وفكرة المواطنة وسيادة القانون وسيادة الشعب. مفهوم الأمة في الرؤية التقليدية والتقليدية الجديدة يحيل على الأصل، أي العرق، وعلى الدين، بل على المذهب، ولذلك لا يستطيع أصحاب هذه الرؤية أن يتصوروا الأمة إلا نقية عرقياً ودينياً، وأحيلك وأحيل

القارئ هنا على كل ما كتب في علاقة العروبة بالإسلام الذي ملخصة أن العرب مادة الإسلام الذي لا يقوم إلا بهم وبلغتهم (لغة القرآن) والإسلام روحهم وقوام هويتهم الحضارية، والعروبة ليست شيئاً من دون الإسلام، والأمة لا تصلح إلا بما صلح به أولها. وقد نجد اليوم من لا يستطيع تصور العرب إلا بصفتهم مسلمين، بل مسلمين على مذهب السنة والجماعة. هذه الرؤية هي امتداد لظاهرة أنثروبولوجية يرتبط فيها الانتماء السلالي بالانتماء الديني؛ إذ لكل قبيلة أو عشيرة دينها وإلهها أو آلهتها، والصراع بين الأديان والآلهة يوازي الصراع بين القبائل. والغلبة دوماً لآلهة القبائل المنتصرة أو الغالبة وأديانها. ومثلما كانت الصراعات بين القبائل تنتهي بتسويات ما كانت الصراعات بين آلهة هذه القبائل ودياناتها تنتهي هي الأخرى بنوع من التسويات تتعايش بموجبها القبائل وتتعايش الآلهة والديانات. وتعايش آلهة القبائل العربية وأصنامها في الكعبة قبل الإسلام مثال ساطع على ذلك. ومفاهيم الموالي وأهل الذمة وأهل الكتاب تندرج في هذا السياق. ولا يزال كثيرون جداً من العرب اليوم يرفعون نسبهم إلى تلك القبائل، وإلى آل البيت من قريش خاصة، ولا تزال الفتنة التي بدأت بمقتل عثمان بن عفان وبلغت ذروتها في معركة صفين وحسمت في معركة كربلاء حاضرة في الوعي والسلوك أكثر من أي قضية من قضايا عصرنا وعالمنا. ولا تزال العقيدة تحكم رؤية غالبية العرب للسياسة بوجه عام وللدولة بوجه خاص، في حين لا يماري أحد في علمانية الأمة الحديثة وعلمانية الدولة الحديثة. العلمانية هي الشرط الضروري أو اللازم وغير الكافي للانتقال من الملة إلى الأمة ومن الجموع غير المنسوجة إلى الجماعة القومية الحديثة. والعلمانية التي ترتكز على مفهوم الإنسان والكرامة الإنسانية وعلى موضوعية العالم ومعقوليته تعني في هذا السياق المساواة أمام القانون والمواطنة وحياد الدولة الإيجابي إزاء جميع الأديان والعقائد والأيديولوجيات. وقد لا نستطيع الوصول

إلى مفهوم الأمة الحديث العلماني قبل إقامة الحد على مقولة الأصل، وتمييزها من مقولة الهوية، وأنت تعلم أن الهوية غير الأصل، وإقامة الحد على مقولة الأصل مدخل إلى نقد الوعي الأسطوري والخرافي وإلى نقد السماء، بتعبير ماركس، أي مدخل إلى نقد الأصولية القومية والأصولية الدينية والمذهبية بالتلازم.

في ضوء ذلك يجب أن نعيد تعريف المسألة القومية التي نعتبرها شرطاً لقيام مجتمعات عربية مدنية حديثة ودول ديمقراطية. ومن المفيد أن يكون تعريف المسألة الكوردية في العراق، وفي غيره، مدخلاً إلى ذلك. الكورد، على الصعيد النظري التجريدي، جماعة إثنية، لا قومية بالمعنى الحديث، يغلب عليها الطابع القبلي والعشائري والتحديد الديني أو المذهبي، كالعرب سواء بسواء، لها لغتها ولهجاتها وثقافتها، ومستقرة فوق أرضها التاريخية، ولها من ثم تطلعاتها إلى إقامة دولة قومية، ولها أيديولوجية قومية مرفوعة إلى مصاف المعتقد الدوغمائي، كالعرب أيضاً سواء بسواء. ولها حركتها السياسية التي قدمت تضحيات جساماً في سبيل أهدافها القومية. وإذا استعملنا المفاهيم والمعايير ذاتها التي يستعملها القوميون العرب ينبغي الاعتراف بأن الكورد أمة، بالمعنى الدارج عندنا، لها حق مشروع في تقرير مصيرها وإقامة دولتها القومية على أرضها التاريخية. أما إذا استعملنا المفاهيم والمعايير الحديثة فالعرب والكورد لم يبلغوا بعد مستوى الأمة.

وعلى الصعيد الواقعي، الكورد أقليات إثنية، أو جماعات إثنية، إلى جانب أقليات أخرى أو جماعات إثنية أخرى إزاء الأكثرية، في عدة دول قائمة بالفعل، فضلاً عن كورد الشتات. ومن ثم فإن هناك هوة عميقة بين المستوى النظري التجريدي والمستوى الواقعي، مما يجعل فكرة الدولة القومية عند العرب والكورد على السواء أقرب إلى اليوتوبيا، ولا سيما حين تحدد العقيدة ماهية الدولة وسماتها ووظائفها وأهدافها، فترتفع الدولة، دولة الأمة، لا

الدولة/الأمة، إلى مصاف المقدس الديني أو الأخلاقي، (الخلافة عند التيولوجيين والمدينة الفاضلة عند الفلاسفة). ولا تزال هذه البلدان التي يعيش فيها الكورد أقليات مضطهدة ومستبعدة، لا تزال تعاني من نقص الاندماج القومي، بتعبير ياسين الحافظ، أي لا تزال كل منها تتألف من جماعات عرقية ودينية ومذهبية متحاجزة ومتعايشة على مضض، فضلاً عن العشائر والجهويات؛ مع أنها جميعاً خطت خطوات وئيدة في طريق الاندماج القومي والانتقال إلى مجتمعات مدنية، ما لبثت أن انتكست إلى أسوأ ما في تاريخها، أعني الاستبداد الذي كان ولا يزال مقترناً بالتشظي والتناثر، جراء احتكار أقلية للسلطة والثروة والقوة.

هذا التناقض الذي لا سبيل موضوعياً إلى حله بين المثال والواقع هو الذي يحتم علينا إعادة تعريف الأمة والقومية والدولة القومية بدلالة نسق مفاهيمي جديد محوره مفهوم المجتمع المدني الحديث الذي أخشى أننا نزداد ابتعاداً عنه، وقد يتحول هو الآخر إلى نوع من يوتوبيا. وفق هذا النسق، أرى أن المسألة الكوردية اليوم، في العراق أو في غير العراق، مسألة وطنية ديمقراطية بامتياز، تتلخص في تحويل الدولة القائمة بالفعل إلى دولة وطنية لجميع مواطنيها بلا استثناء ولا تمييز، وفي إطلاق سيرورة تحديث في جميع بنى المجتمع، ولا سيما في البنى الإنتاجية؛ فثمة عاملان رئيسان من بين عوامل الاندماج القومي هما الحاسمان في هذه العملية: الإنتاج الحديث والدولة الوطنية الحديثة. وأهم خصائص الدولة الوطنية الحديثة المركزية والعقلانية والفعالية والإنجاز. ولكن التاريخ لا يسير وفق الترسيمات النظرية المسبقة، فالوضع العراقي اليوم مفتوح على احتمالات شتى، وستقدم لنا الصيغة الأخيرة التي سيستقر عليها دروساً جديدة ومعطيات جديدة لا يجوز إطلاق أحكام قيمة على أي منها. ولا يجوز اتخاذ مواقف أيديولوجية جاهزة وناجزة مما سيختاره العراقيون لأنفسهم بعد زوال الاحتلال المباشر، سواء كان هذا

الاختيار فيدرالية قومية أم دولة وطنية حديثة. وأنا أعلم أن الفيدرالية يمكن أن تكون دولة وطنية حديثة، ويمكن أن تكون محاصصة أو تقاسماً للسلطة والسيادة، والسيادة لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تفوّض. ولا أظن أن الذين يطرحون شعار الفيدرالية في العراق يربطونها بالدولة الوطنية الحديثة والأمة الحديثة والوطنية الحديثة أو القومية الحديثة ولا فرق. بل ينطلقون من رؤية إثنية أو قومية تقليدية لا تزال هي السائدة لدى العرب والكورد على السواء. لا يزال العراقيون بعيدين جداً عن مفهوم الدولة الوطنية الحديثة، فيدرالية كانت أم غير ذلك، لأنهم لا يزالون بعيدين جداً عن الانتقال إلى مجتمع مدني حديث تقوم العلاقات فيما بين أفراده على مبدأ المواطنة، لا على الانتماءات ما قبل الوطنية. لقد زال صدام حسين ونظامه، ولكن الصدامية لا تزال قائمة لدى العرب والكورد على السواء. الفيدرالية والمحاصصة أمران مختلفان ومتضادان. المحاصصة لا تبني مجتمعاً حديثاً ولا دولة حديثة، ولا تؤدي إلى الاستقرار السياسي وازدهار الحياة المدنية.

المحور الثاني

١- نحن محكومون بالتعايش، بل قل: إننا لا نملك الحرية والاختيار إلا في التعايش، وخلاف ذلك يعني التناحر والإلغاء المتبادل. بيد أن هذه الضرورة التاريخية وحتى الأخلاقية للتعايش وكي تتعين وتتحقق ينبغي أن تتوسط الحوار كوسيلة أساسية، من هنا يبرز الحوار أيضاً كضرورة .

نتساءل بداية عن معنى الحوار وكيف نؤسس له؟ وما الذي يسوغه؟ ما هي أطرافه وطبيعته؟ من أين يستمد مرجعيته ومشروعيته وبأي اعتبار؟ من هو الطرف الأولى بالمبادأة لمثل هذا الحوار، وما هي حاجته أو مصلحته في ذلك؟

لقد كانت الحاجة للحوار قائمة على الدوام وفي كل مكان، وكان يلازمه تأكيد غير معلن على قيمته وضرورته، إلا أن السائد كان ثقافة القسوة والعنف والتعصب؛ إذن ما الذي يبرر الدعوة إليه في الوقت الراهن؟ ألا تبدو مثل هذه الدعوة، طارئة نوعاً ما، مجرد تهويل إعلامي من جانب بعض الساسة الذين تكالبوا لاستقراء مواقف خصومهم في الطرف الآخر، النوايا التي تقبع خلف مثل هذه الدعوى ليست خيرة تماما، ولا يمتلك هذا الطراز من الحوار قدراً من الواقعية والرصانة اللازمة كي لا يبدو وكذلك مجرد اكتشاف طارئ ومفاجئ، كما يتكشف الفقير الهندي سرته، التي اختفت بجوعه المزمن وتقوس ظهره وعريه الدائم؟

٢- هل يعرف العرب الكورد كفاية، بشرياً وتاريخياً، وثقافياً وسياسياً؟ وهل نحن في حاجة إلى معرفة وتعارف جديدين بين العرب والكورد؟ وهل نحن سواء بسواء، على هذه الدرجة من قلة الحكمة أو الجهل حتى يتعذر علينا

ذلك، رغم مضي أكثر من أربعة عشر قرناً من التاريخ؟ أم نحن في حاجة إلى وسطاء أو معلمين كيما يحققوا لنا ذلك لأننا لا نتقن هذا العمل؟

ألا تعتقد أن العرب ولاسيما النخبة منهم هم المدعوون أولاً إلى المبادرة، ذلك أن الغطرسة القومية والأوهام الذاتية - من وجهة نظر معينة - حالت دون نزوعهم إلى التعرف على تاريخ الشعوب الإسلامية عموماً، والكورد خصوصاً. في حين أن الكورد بالمقابل كانوا في الغالب ولأسباب تاريخية وأيديولوجية معلومة، مرغمين أو مدعوين إلى تعلم الثقافة واللغة العربيتين، وإلى التعرف على التاريخ العربي؟

٢- دعني أسوق موقفاً تاريخياً، يبدو بديهياً ومألوفاً بل وفاضحاً، لكنه غائب عن الأذهان في الوقت نفسه، هذا الموقف يتلخص في التالي: أنه مع اقتحام الطلائع العربية الإسلامية الأولى كوردستان، بقيادة عياض بن غنم، لا نجد فكاكاً فعلياً لسيرورة الشعبين التاريخية إلا للقراءة الوصفية أو التحليلية، التي تخضع في أغلب كراريس التاريخ المدرسي والأكاديمي لاعتبارات سياسية وأيديولوجية، تعبر عن مصالح هذه السلطة أو تلك ومقاصدها، وأهدافها، لقد اتسمت هذه القراءة بطابع قوماني، تنطلق من منظور عنصري يرى في التاريخ على أنه من صنع هوية قومية - ثقافية محضة، متجانسة ومتماهية مع ذاتها، متسقة مع رسالتها اللاتاريخية الخالدة. وبالطبع كان هذا التصور للتاريخ قائماً على تغييب وإقصاء دور الآخر والمصادرة عليه لمصلحة تأكيد ذاتها القومية - لأنه يعد الآخر عنصراً مشبوهاً وغريباً، كان يتربص على الدوام بالأمة لدك هويتها ونسفها. وفي أحوال عديدة عدَّ انتشاره وتغلغله في جسم الأمة، سبباً في تقهقرها التاريخي وتراجعها .

الآن ألا ترون معي أن هذه البداهة أو الواقعية التاريخية يمكنها أن تؤسس لقراءة تاريخية جديدة - نقدية ونوعية، ترى في التاريخ على أنه يشتمل على الاختلاف والوحدة؟ أنه تاريخ واحد ومشترك لثقافات متعددة

ولأعراق متنوعة وشعوب. لقد تأسس هذا التاريخ على أنقاض مدنيات عريقة ومتكافئة إنسانياً. لقد أسهم الجميع وعلى نحو متساو في صناعة هذا التاريخ فلا ينبغي تغييب دور أحد وتجاهله. فهذه الرؤية تشترط أولاً اعترافاً ضمنياً وصريحاً بهوية ودور الآخر وإسهامه. هكذا يمكننا كذلك أن نسوغ مفهوم الحوار القائم على الاختلاف والتماثل في آن. إنه حوار ندي بين أنداد متكافئين في الدور وفي الجدارة الإنسانية، ينطلق من مبدأ التعايش وينتهي إليه، لا من مبدأ التناحر والإلغاء، بحيث نسقط بهذا الاعتبار، الأنماط المزيفة الأخرى من الحوار، القائمة في أحد أوجهها على الصراع أو الافتراس المتبادل بين أنداد غرباء لا يلتقون أبداً، هو نمط من الحوار ينبغي على المرء قبل الانخراط فيه أن يسن نواجذه ومخالبه قبلاً خشية أن يفترسه الآخر .

الوجه الآخر لهذا النمط الزائف من الحوار، هو القائم على الترضيات المضمرة والمهادنات المعلنة، أعني حوار الغزل الإعلامي والمداعبات، التي تمهد عادة لجلسة مديدة من الاغتصاب للطرف الأضعف، وفي أخصر القول هو حوار ينطوي على لعق كلمات المجاملة إلى درجة ذوبان الأحرف .

٤- المؤلفات والمصادر التاريخية - الإسلامية لم تتجاهل عن عمد أو تغفل قط دور الكورد وإسهامهم في مختلف الميادين والحقول الحضارية، أسوة بكل الشعوب الإسلامية؛ حيث لا يمكن محو هذا التراث أو حرفه وتبديله. ويصح القول ذاته عن دور أعلام ورجالات نهضويين رواد في العالم العربي الحديث ذوي أصول كوردية، محمد علي باشا - قاسم أمين - العائلة التيمورية - شوقي والزهاوي وكورد علي ومحمد عبده وأحياناً يجري الحديث حتى عن أصول الكواكبي الكوردية .

ومن الواضح - بالرغم مما سبق - اليوم أنه يجري تغييب وتجاهل ليس انتماء هؤلاء فحسب وإنما أيضاً يتم تهميش دور الكورد ككل عمداً في الخطاب الثقافي والسياسي العربي المعاصر. مما يعزز من الغطرسة القومية والاستعلاء

لدى الطرف السائد، ويكرس بالمقابل من الشعور بالغربة والغبن القوميين لدى الكورد. وهذا من شأنه أن يثير ردّات فعل مضادة لديهم ليست نافعة في عموم الأحوال. في غمرة هذا التشويه أو التنكير المحموم، ينشأ سؤال على قدر كبير من البراغماتية المعرفية والسياسية معاً، يتصل بنوع القراءة التاريخية المفترضة، ما أبرز ملامحها وسماتها المنهجية؟

٥- المسألة الكوردية - من منظور بعض القوميين - كانت على الدوام الفجوة، التي تسربت وتتسرب من خلالها المؤامرات ضد العروبة والقومية العربية وكان لدى هؤلاء خوف مبالغ فيه أو رهاب (فوبيا صهيونية مقلوبة) تعزز في وعيهم من تكرار وضع إسرائيلي أو صهيوني اغتصابي في كوردستان العراق. وقد قارب هذا الوعي على حد المماثلة بين وجود تاريخي راسخ وآخر فاقد للتاريخ مغتصب له. من منظور هذه الذهنية التآمرية تعاطى هؤلاء مع الكورد وقضيتهم. وما فتئوا أن ألصقوا بهم صفة العمالة والارتزاق، وتصوروهم على أنهم زمرة من المتواطئين والأشرار الذين ارتبطت مصالحهم على الدوام بمصالح قوى معادية للعرب والعروبة، متجاهلين الأبعاد التاريخية والأخلاقية العادلة لقضيتهم. وعليه اعتقدوا أن المؤامرة ضد العرب مرتبطة بخيط رفيع ممتد من بلفور إلى ميجور على حد قول أحدهم، وفي قول آخر، من تل أبيب إلى أربيل. وعدوا من كوردستان العراق بمثابة إسرائيل ثانية، أو جرح نازف في خاصرة الأمة العربية.

٦- لقد نصب الكثير من الساسة العرب والمثقفين من مبدأ (الوحدة العربية) حكماً وحيداً على كل ما يتعلق بمسألة القوميات في العالم العربي وبضمنها المسألة الكوردية، ويتعين في نظر هؤلاء إنشاء دولة قومية عربية موحدة أو مجتمع عربي واحد من نوع ما؛ وعلى هذه القوميات بالمقابل أن تنتظر ذلك، حينها فقط يمكن الحديث عن الحل العادل والنهائي لتلك المسائل والمسألة الكوردية ضمن إطار الكيان المنشود ذاك. لقد كان عصمت سيف

الدولة أكثر اعتدالاً، في حين أن ياسين الحافظ كان أكثر جذرية (راديكالية) في موقفه من المسألة الكوردية، إذ دعا إلى منحهم حق الاستقلال القومي، رافضاً إلحاقهم عنوة بمشروع العروبة الوحدوي، يشترك معه في هذا الرأي المفكر العراقي الراحل هادي العلوي. المفكر المغربي محمد عابد الجابري كان أقل اعتدالاً وأكثر تطرفاً بهذا الخصوص، غذ رأى أن حل مشكلة الأقليات في الوطن العربي - على حد تعبيره - ينبغي أن يتم عبر التعريب وإلغاء الآخر ثقافياً، بحيث تحاصر اللغة والثقافة العربيتان تلك التعدديات الثقافية بنيوياً بغية إجهاضها وتقويضها من ثم إسقاطها وتجاوزها. ما هو تقييمكم لوجهات النظر تلك؟ وهل تعتقدون أن حل المسألة القومية للكورد من شأنه أن يضر بالكيان القومي العربي؟ وما هو مستقبل القضية القومية الكوردية وتأثيرها على الأمن والكيان القوميين للعرب وعلى المشروع القومي الوحدوي؟ وهل ثمة تعارض منطقي أو تاريخي بين المشروعين؟ .

٧- ينطلق الخطاب العربي المعاصر، الثقافي والسياسي، لدى الإفصاح عن موقفه من الشأن أو الحدث الكوردي عموماً، وخصيصاً من القضية الكوردية، من وعي القومية السائدة المتعالي واللاتاريخي، وضمن حقل سياسي واجتماعي يتسم بالقمع القومي والاجتماعي بالغياب الفعلي للديمقراطية وللتوازن الاجتماعي، وقد وجد هذا الخطاب في طرح مفهوم الأقلية تسويغاً وأساساً نظرياً له. هذا المفهوم نكاد نجده عند أغلب المثقفين والمفكرين السياسيين العرب، ليس القوميين بامتياز فحسب، وإنما عند جزء هام من القوميين الديمقراطيين يتداولونه لدى التعاطي مع مسألة القوميات في العالم العربي .

إنه المفهوم الأكثر شيوعاً ووضوحاً وحدة في هذا الخطاب، وفي الوقت نفسه الأشد إثارة للتضليل والاستغراب والتساؤل التاريخي، وكأن هذا الخطاب شاء أن يجد في هذه الفكرة تعبيراً عن رغبته الدفينة في تغييب وتهميش تلك القوميات والشعوب وإقصائها، نظرياً وواقعياً، تطهيراً من شرورهم

وانحرافاتهم. وفي النهاية يخلص هذا الطرح الملتبس والملتوي إلى تفريغ أساس المشكلة وبالتالي حذفها وإلغائها. بعدها مشكلة ثانوية من الدرجة الأخيرة لا تتعلق بعدد صغير وضئيل جداً من السكان الغير الذين يتعين عليهم الإذعان والخضوع لمطالب ومصالح القومية العليا وإرضائها، ويجب أن تتحرك هذه الأقليات، في فلك الحركة التاريخية المطلقة والخالدة للقومية المسيطرة، لا بل أن تتماهى معها .

ويمكن القول: إن هذا المنطق الذرائعي، اللاتاريخي واللاعقلاني، الذي انطوى عليه هذا الخطاب العروبي شكل أساساً نظرياً للكثير من الممارسات السياسية السلبية والشوفينية. وأعطى مشروعية لاستخدام جميع أنواع العنف المادي والسياسي ضد الشعب الكوردي تحت راية المطالبة القومية العليا .

٨- حين رفض الفيلسوف الفرنسي . الجزائري ألبير كامي اتخاذ موقف مناهض للممارسات الاستعمارية الفرنسية في الجزائر ولم يؤيد مطالب حركة التحرير الجزائرية، أثار نقمة المثقفين العرب واستياءهم عليه. وبالمقابل وجدنا فيما بعد أن موقف هؤلاء المثقفين العرب لم يكن أقل تواطؤاً مع الصمت ولا أكثر اهتماماً بقضايا إنسانية مماثلة في العالم العربي إزاء سلوك نظام عربي لم يكن أقل بربرية وهمجية من ممارسات الفرنسيين في الجزائر إن لم يكن أكثر قسوة ودموية، أعني أن هؤلاء تجاهلوا الواقع المأساوي للشعب الكوردي في كوردستان العراق وفي هذا لم يكونوا أكثر التزاماً أو شجاعة أو إنسانية من موقف ألبير كامي. إن القسوة والعنف غير المسبوقين اللذين عومل بهما الشعب الكوردي في كوردستان العراق، يندر أن نعثر في التاريخ على مثيل لهما، ومع ذلك كان الموقف الأخلاقي، بله السياسي للقوى والجماعات المدنية والأهلية، ومواقف النخبة المثقفة العربية مخيباً ومؤلماً. كان الصمت الأخلاقي والإعلامي هو السائد في ظل غياب شبه مطلق للضمير. ولعل الأسوأ والأشد إيلاماً من هذا الصمت هو تغافل البعض عمداً عن الحقائق

الأساسية لمآسي الكورد محاولين تزييف الأحداث الفاجعة وإخفاء الجرائم وتمويهها. من هنا تنكروا لحروب الإبادة والمجازر التي ارتكبت بحق الكورد وعمدوا إلى نفيها، بل إن رجلاً من طراز السيد منذر الموصللي راح يستميت مبدأً قواه ليثبت أن جريمة حلبجة وجرائم الأنفال هي غير واقعية زاعماً أنها مجرد خديعة إعلامية اختلقها أو ابتكرها النظام الإيراني في حربه مع العراق. وأنه ليس هناك أية جرائم متعمدة بحق المدنيين الكورد قد ارتكبت من قبل النظام العراقي. كيف تقيمون الموقف الأخلاقي للمثقف العربي في ضوء ما سبق؟

٩- هنالك من يقول إن معركة المثقفين العرب الحقيقية هي معركة حقوق الإنسان ومسألة السلطة والديمقراطية. وإن هذه المسائل تقع في سلم أولويات المثقفين والجماعات الديمقراطية. من جانب آخر يجري الحديث عن المسألة الكوردية باعتبارها تمثل في جزء هام من معركتها التاريخية مضموناً وبعداً إنسانياً وديمقراطياً. أين هي الحدود التي يمكن القول عندها أن ثمة تزاوجاً مصيرياً واقتراناً أو تلازماً بين المعركتين؟ وكيف تنظرون إلى آفاق هذه العلاقة؟ وعلى أي نحو ينبغي أن يتعاطى المثقف العربي في هذه المسألة؟

١٠- حال غزو الكويت من قبل جيوش نظام صدام حسين دون تحوله إلى الزعيم القومي الأوحد والقائد الاستثنائي في نظر البعض من المثقفين العرب. ومع ذلك لم تكن الأحوال تمنع الغالبية منهم قبل هذا التاريخ من التهافت نحو بلاطه والانخراط في الجوقة، التي كانت تطبل وتزمر في تمجيد مآثره حتى تاريخه، وعلى الرغم من جرائمه الداخلية البشعة بحق الكورد في الشمال والشيعة العرب في الجنوب، ناهيك عن حروبه العبثية في الخارج، كل هذا لم يثر حفيظة هؤلاء بحيث يكبحون اندفاعهم نحو تمجيد السلوك المشين لمثل هذا الطاغية، ألا ترون أن المثقف يقع ببساطة شديدة في الأوهام أحياناً وينساق مع انفعالات الغوغاء دون أي حس نقدي. أو ينخرط في أحيان أخرى

في جوقة السلطة المستبدة لينشد معها نشيد البقاء والتأييد للنظام؟ وإلا كيف نفسر غياب التضامن مع محنة شعب العراق الداخلية طوال هذا الوقت، وفي ظل هذا الزعيق المفاجئ حول نصرة العراق، الذي لا أجد تفسيراً آخر له سوى التضامن مع النظام حين أصبح رأسه مطلوباً .

١١- الدولة المسماة قومية ليست إطلاقاً وبالضرورة التحقيق السياسي للإرادة القومية فالدولة التي تعتنق العروبية وتعلنها في شكلها القومي لا تعتنقها في شكل ومضمون الدولة العربية الواحدة، لأنها ناقصة ولا تحقق الأساس الاجتماعي للقومية العربية، وبالتالي تصبح العروبة بالنسبة إليها وسيلة كاذبة ومرائية بالضرورة. إنها بحاجة إلى العروبية وإلى الإطار العروبي كي تكمل نفسها بقمع شعوبها، ليس قمعاً طبقياً اجتماعياً فحسب، وإنما قمع قومي. وما كان يجري في الدولة العراقية العروبية تجاه الشعب الكوردي مثلاً، جسد تماماً مثل هذا الاستنتاج .

١٢- الدولة الديمقراطية الحقيقية بمعناها الاجتماعي التاريخي التي تعلن الديمقراطية السياسية أساساً لها، ليست بحاجة إطلاقاً إلى القمع القومي لتحقيق كمالها القومي والسياسي والوطني، لأنها تحقق في ذاتها أسس القومية والوطنية الحقة بطريقة ديمقراطية. وذلك بتحويلها التنوعات القومية والفروقات الثقافية إلى عناصر مكونة للحياة الاجتماعية الوطنية. إنها شكل العلاقة بين الدولة السياسية والمجتمع القائم على التنوع القومي، إنها التطبيق الفعلي لحق المواطنة المستند على حق الاختيار في الاتحاد مع الآخر والتعايش معه، وبالتالي حق التمايز الثقافي والسياسي عنه .

ومعلوم أنه إلى جانب الثقافة العربية الواحدية السائدة والمسيطرة، فإن بعض البنيات الاجتماعية في الدول العربية تتصف بتعددية ثقافية كامنة وغير مصرح بها وتنطوي على تنوع ثقافي مضمر. ومعلوم أيضاً أن الثقافة العربية السائدة في هذه البنيات استوت منذ بداية هذا القرن على قاعدة الدمج

القسري أو الإلغاء لهذه الثقافات الإثنية والقومية واللغوية، ومنها الثقافة واللغة الكورديتان .

هل تعتقدون أن إحياء وانبعاث وإطلاق الهويات الثقافية هذه -لنخص الثقافة الكوردية مثلاً هنا- والتصريح بها من شأنه أن يسيء أو يضر بالثقافة العربية أو بالكيان القومي والثقافي العربيين؟ هذا من جهة الاعتراف بحق الآخر في الاختلاف، ويترتب عليه إقرار مواز، ومن نوع آخر هو الاعتراف بالحق في التماثل أي الندية والتكافؤ مثلما يستنتج سمير أمين .

ع. الجباعي: تتردد في هذه الأيام عبارات الحوار وثقافة الحوار وروح الحوار واحترام الرأي الآخر، في سياق تطلع جماعي إلى فسحة من الحرية أو إلى فضاء مشترك من الحرية عبر عنه مصطلح المجتمع المدني وما يحف به من مفاهيم تثير غير قليل من الجدل والسجال. ولما كان المثقفون سباقين إلى فتح الحوار والشروع في نقد الواقع القائم بأدواتهم الخاصة، أو بالأدوات الخاصة لكل منهم، تعزز لدى الكثيرين أمل بإمكانية الانتقال من الثقافة الجماهيرية، ثقافة الكسل العقلي والاستهلاك السفيه، والتكرار الببغاوي والتنصل من الشأن العام والبحث عن الخلاص الفردي، وهي ثقافة الدولة التسلطية، إلى نوع من ثقافة مدنية، أو ثقافة ديمقراطية سنطلق عليها مؤقتاً اسم ثقافة الحوار، تيمناً بالحالة الناشئة عندنا وبما ينبغي أن تكون عليه علاقة الأنا بالآخر المختلف، أي علاقة الذات بذاتها أو بماهيتها.

يضعنا مفهوم ثقافة الحوار أمام قضية معرفية تتعلق بتأسيس السؤال: هل بوسعنا أن نصف ثقافة معينة بأنها ثقافة حوار، من دون أن يكون لانحيازنا الطارئ إلى الحوار أثر بيّن في الحكم؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فما مقومات هذه الثقافة، وما الأسس التي تجعل منها ثقافة حوار؟

لمقاربة هذه القضية لا بد من بسط مفهوم الحوار الذي حددت به الثقافة، وتعرُّف مقدماته وافتراضاته الأولية؛ ولا سيما أن في العربية مفردات شتى توحي بهذا المعنى، لكن الحوار هو أقربها إلى المعنى الذي نذهب إليه، مع أن الجدال أو الجدل أقرب إلى اللفظ المقابل للديالكتيك الذي هو، في زعمي، جذر الثقافة ومنطقها الداخلي، والحوار شقيق الديالكتيك. ولا بد أيضاً من إعادة طرح سؤال الثقافة، وتعرف محتوى التركيب الناشئ من تضايف الثقافة والحوار. وللتركيب الإضافي في لغتنا وظيفتان: أولاهما الدمج والتوحيد، أو توليد مفهوم جديد من مفهومين مختلفين، وهو من هذه الزاوية خير دليل على وحدة الاختلاف. والثانية التعريف والتحديد أو التعيين. فالمضاف والمضاف إليه وحدة مفهومية وواقعية.

الحوار شقيق الديالكتيك، يجعل ما انقلب من تعارض إلى جدل ينتج حقيقة جديدة ليست لأي من المتحاورين، بل لهما معاً، لأنها قائمة فيهما معاً، بتعبير أدغار موران. ينطلق هذا التحديد من الاعتراف المبدئي والنهائي بواقع التعدد والاختلاف والتعارض مقدمةً ضروريةً لا يقوم حوار بدونها. فالحوار لا يكون إلا بين اثنين مختلفين ومتعارضين أو أكثر، كما يكون بين اتجاهين فكريين أو حزبين سياسيين أو أكثر، وبين شعبين أو أمتين أو أكثر. وأقل ما يكون بين اثنين أو اثنتين. كما ينطلق من واقع أن البشر الأصحاء يتوفرون على قابليات واستعدادات ذهنية ونفسية متساوية، تجعلهم ينشدون الحقيقة ويتعلقون بمثل أعلى أخلاقي، وليس فيهم من يقول أو يفعل إلا ما يعتقده حقاً وصواباً، سوى الاستثناء. وينطلق أيضاً من حقيقة أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، كما وصفه ديكارت، فما من أحد ألا وهو مطمئن إلى أنه قد أوتي كفايته منه، ومن ثم فهو الحكم العدل في كل ما يشجر بين الناس، بقدر ما يرغب المختلفون والمختصمون في اللجوء إلى حَكَم عدل، لا إلى القوة أو المكر والحيلة والدهاء أو سواها. ويفترض أنه يهدف إلى إنتاج

حقيقة جديدة، أو حقائق جديدة، وهذه الحقيقة، أو الحقائق ليست حكراً على أي من المتحاورين، بل هي قائمة فيهم جميعاً، بنسب متفاوتة بالطبع، لا يمكن تحديدها مسبقاً. ويضمر هذا القول أن الحقيقة نسبية ومتغيرة، على الدوام ينتجها البشر لأنفسهم، وفق شروط الزمان والمكان ونمو المعرفة والعمل. فالعلم كله في العالم كله، كما قال أبو حيان التوحيدي الذي حدد العقل بكونه صورة المعقول في نفس العاقل وهذه الصورة هي بالأحرى صور شتى بعدد أفراد النوع، وتختلف من فرد إلى آخر باختلاف قدراته الذهنية والنفسية وباختلاف العوامل التي تحدد رؤيته إلى ذاته وإلى العالم، وبكلمة، إن العقل هو الذي يحاور، بحكم ماهيته، أي بحكم كونه عقل الواقع وعقل العالم، أوعقل الكون، وأي تعريف آخر للعقل يهدم مشروعية الحوار. وفق هذا التحديد، يمكن القول: إن الحوار، بصفته حواراً مع الذات، (مونولوغ)، ومع الآخر، (ديالوغ)، ومع العالم جملة وتفصيلاً، (ديالكتيك)، هو أساس الثقافة وأبرز مظاهرها.

الحوار مع الذات يفترض استقلال الوجدان وجهاد المعرفة، وجهاد النفس الأمارة بالسوء. أي إنه يفترض ما كان يسميه الياس مرقص الصفحة البيضاء أو لحظة الأمية، أي مجاهدة النفس لكبح جماح الهوى، والتخلي عن القبليات والقَبَلِيَّات والمسبقات والمطلقات؛ والاعتراف من ثم بالنقص والاحتياج الملازمين للكائن البشري، وبإمكانية خطأ الذات، ووجوب التعلم من الآخرين، واستحالة المطابقة بين الفكر والواقع. ويفترض بعد هذا كله الصدق مع الذات ومع الآخرين، والصدق والشجاعة صنوان. وذروة الصدق والشجاعة هي الصدق مع الذات والشجاعة في مواجهة رغباتها ونزواتها وأوهامها وأباطيلها ورؤيتها لذاتها.

والحوار مع الآخر يفترض الاعتراف بأن الآخر هو أنا، ومجل لماهيتي، وحقوقه ضمانة موضوعية لحقوقي وحريته ضمانة موضوعية لحريتي. فكل واحد

منا هو أنا لذاته و آخر لغيره؛ ولا ذاتية بلا آخرية. الذاتية الحقيقية التي تعني الاستقلال والحرية تتقوَّم بملاءتها بالآخر والآخرين، واغتنائها به أو بهم، وخلافها الذاتية الفارغة الجوفاء الميتة المحددة بذاتها فحسب. ولذلك عرف ماركس الإنسان بأنه مجموع علاقاته الاجتماعية والإنسانية. ولا حوار بلا اعتراف باختلاف الآخر وبحقه في الاختلاف، ولا حوار بلا تناصت وتعارف، وبلا اعتراف بقانون القول: الإنسان سيد كلامه وخادمه ويطلق عليه العامة اسم احترام الكلمة، وهو مظهر من مظاهر احترام الذات وأساس احترام الآخر؛ فمن لا يحترم ذاته لا يستطيع أن يحترم الآخرين، ومن لا يحب ذاته لا يستطيع أن يحب الآخرين، لأنه لا يستطيع أن يرى فيهم تجلي ماهيته الإنسانية، ولا يستطيع أن يرى في مواطنيه تجلي مواطنيته. وقديماً قيل: الإنسان مرآة الإنسان.. والمواطن، على القياس نفسه، مرآة المواطن.

والحوار مع العالم يفترض الاعتراف بوجود العالم مستقلاً عن الوعي، وبأن الوعي هو العالم مدركاً، وأن النقص هو مبدأ الإدراك وأساس المعرفة، والخطأ ظلها. فوعي الفرد على الإطلاق ناقص من جهة وينطوي على الخطأ والوهم من جهة أخرى. ولما كان الواقع احتمالياً وإمكانياً ومتغيراً باستمرار، فليس ثمة من يستطيع الادعاء بتعرُّفه والإحاطة به من جميع جوانبه وفي جميع مستوياته. فالعلم كله في العالم كله. وإنه لذو دلالة أن كبار العلماء والحكماء كانوا يختمون أقوالهم وكتاباتهم بعبارة : والله أعلم.

تلك هي بعض مبادئ الحوار وشروطه، أما لماذا تتنكر ثقافة ما لأساسها، فذلك، في ظني لغلبة عوامل المحافظة والجمود أو الركود في مجتمعها، ولغلبة الأساطير والأوهام والخرافات القومية والدينية والمذهبية والطبقية على الحقائق الواقعية في وعيه. أي لأنها ثقافة مجتمع لا يرى العالم بعيونه هو، ولا يعبر عنه بلسانه هو، بل يراه بعيون أسلافه، ويعبر عنه بلسان حكمة أعلى من

حكمة العقل، مجتمع لم يتخط مرحلة الشعور الذي يقيم الحق على الاقتناع الذاتي.

يفترض الحوار أن جميع الآراء والأفكار والرؤى والتصورات مشروعة، على قدم المساواة، وليس لأي منها قيمة مطلقة، لأنها محمولات الذات الإنسانية وتحديداتها الذاتية. ومشروعيتها لا تتأتى سوى من مشروعية الاختلاف. فضلاً عن كونها، بل بحكم كونها، تعبيراً عن مصالح مختلفة ومتباينة ومتعارضة. فالرأي ملازم للمصلحة لا ينفك عنها. وما دامت الآراء الذاتية تقنّع المصالح الموضوعية وتموّهها، فإن تجابه الآراء المختلفة والمتعارضة يخفي دوماً تجابه المصالح وتعارضها. وبقدر ما يمكن للحوار أن ينتج من حقائق جديدة للمتحاورين تغدو فضاء مشتركاً فيما بينهم، ينتج في الوقت ذاته مفهوماً جديداً للمصلحة يستوعب جميع المصالح الخاصة والفردية، ويرقى بها إلى مستوى أعلى يطلق عليه اسم المصلحة العامة أو المصلحة الوطنية التي لا تكون كذلك ما لم تلب المصالح الخاصة والفردية على اختلافها وتعارضها. ولنلاحظ أن الوحدة الوطنية الفعلية مؤسسة على هذين الاختلاف والتعارض، أي على جدلية الحياة الاجتماعية وجدلية التاريخ بوصفه توقيع ممكنات على حساب ممكنات أخرى. إن من أهم خصائص التعارض الجدلي بين المصالح أن حدي التعارض لا يستغني أحدهما عن الآخر، ولا يقوم إلا به، ومن ثم فإن إلغاء أحد الحدين هو إلغاء للآخر بالضرورة. وهذا الإلغاء المتبادل هو علة التطرف والعسف والفوضى وانفجار المجتمعات من الداخل. إنه علة حرب الجميع على الجميع. ولقد كانت المجتمعات دوماً ولا تزال أمام أحد خيارين: إما بناء الجسور وإما إقامة المتاريس. والحوار هو بناء الجسور على كل صعيد. وبهذا المعنى يحيل الحوار مباشرة على السياسة بصفتها الشيء العام المشترك بين الأفراد والجماعات والفئات الاجتماعية والاتجاهات الفكرية والأيديولوجية والأحزاب السياسية. أي بصفتها فاعلية اجتماعية ومجتمعية: الحوار والسياسة

صنوان يتقدمان معاً ويتراجعان معاً. والاستبداد والحرب صنوان يتقدمان معاً ويتراجعان معاً.

أما الثقافة، فإن جذرها اللغوي، في العربية، يحيل على التقويم والتهذيب، تهذيب النفس والسلوك، ومما يؤسف له أن هذا المقصد الأخلاقي ضمر في ثقافتنا المعاصرة، أو غاب عنها، إلا في القليل النادر. وغاب من ثم عن سياستنا المعاصرة، إلا في القليل النادر. وللثقافة عندنا اليوم معنيان: معنى خاص، يتعلق بإنتاج الأفكار والرؤى والتصورات، ونقد أنساق الفكر والسلوك التي لم تعد تواكب حركة التقدم. وهو ما يطلق عليه اسم الثقافة العالمة أو الثقافة الرفيعة. ومعنى عام يستبعد جميع صور التبجح والادعاء، وهو ما سنلقي عليه بعض الضوء .

الثقافة، في أهم تحديداتها، في نظري، هي المعنى الذي يعطيه كل منا لحياته، ويضفيه على من حوله وما حوله، والقيمة، أو القيم التي يسبغها على جميع الماديات والمعنويات. والمعنى والقيمة متلازمان ومتداخلان لا ينفك أي منهما عن الآخر، لانتمائهما إلى أصل واحد هو فاعلية الإنسان الحية، الواعية والهادفة. فالثقافة هي وعي الذات، ورؤية إلى العالم وإلى المجتمع والإنسان، تتحدد في ضوئها أو تنبني على أساسها جميع فروع المعرفة وجميع أنماط السلوك وجميع القيم. وهي، من ثم، المعنى الذي يعطيه المجتمع المعني لسائر مجالات الحياة الاجتماعية العامة، والقيمة أو القيم التي يضفيها على هذه المجالات، فيحدد ذاته، ويوصِّف أفراده، بهما. ولذلك تتسم الثقافة بسمات المجتمع الذي ينتجها .**الثقافة هي إنتاج المعنى والقيمة، وإعادة إنتاجهما**، قولاً وكتابة ونقشاً وتصويراً ونحتاً وموسيقى وغناء وحباً ولعباً وعمارة وزراعة وصناعة وسلوكاً اجتماعياً ورموزاً وإشارات وعبارات ومعاملات ومبادلات وصلات ومواصلات وأعرافاً وشرائع وقوانين ... وهي أقرب ما تكون إلى الرياضة، رياضة النفس والذهن والعقل والروح والبدن والسلوك، التي ترقى بالكائن

البشري إلى مصاف الكلية الإنسانية التي يتحد فيها النسبي والمطلق والعابر واللانهائي. فبالثقافة انتقل الكائن البشري من الحياة الطبيعية الخالصة إلى الحياة الاجتماعية، إلى العمران والتمدن. وفي الثقافة، فقط، تتجلى الصفة الإنسانية لهذا الكائن. وبها يغدو الفرد الطبيعي كائناً اجتماعياً وكائناً سياسياً وعضواً في الجماعة الإنسانية. في هذه الحيثية، أو في هذا الأساس الأنثروبولوجي، تتساوى في القيمة ثقافة الجماعات البدائية وثقافة المجتمعات المعاصرة، وتتساوى كذلك الثقافة الشفوية والثقافة العالمة .

عرف العرب الثقافة بأنها الأخذ من كل علم بطرف، وعرفها بعضهم بأنها معرفة شيء عن كل شيء ومعرفة كل شيء عن شيء. وفي القولين ارتباط وثيق بين الثقافة والمعرفة موروثةً ومكتسبةً، وبينها وبين العلم موروثاً ومكتسباً، والمعرفة والعلم لا ينفكان عن العمل ولا يكونان بدونه، إضافة إلى المقصد الأخلاقي الذي أشرنا إليه والذي يجعل المعنى العربي للثقافة يحتل موقعاً مميزاً في مجال المعرفة، وهو المعنى الذي يجعلها مرادفة للرياضة، رياضة النفس والعقل وتقويمها وتهذيبها .

ومن بين تعريفات كثيرة للثقافة، ثمة تعريفان لصيقان بموضوعنا: أحدهما تعريف إدوارد تايلور الذي يقول: الثقافة كلٌّ مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان، **باعتباره عضواً في المجتمع** .وتعريفبيرستد الذي يقول: الثقافة هي ذلك الكل المركّب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه أو نقوم بعمله أو نتملكه **كأعضاء في مجتمع** . (نظرية الثقافة، ص٩).

هذان التعريفان وتعريفات أخرى كثيرة تربط الثقافة بالمجتمع على نحو وثيق لا فكاك له؛ فمن دون المجتمع ليس هناك ثقافة، ومن دون الثقافة ليس هناك مجتمع ، ومما يؤكد ذلك أن اللغة، في جميع مستوياتها، من الصوت والإشارة والإيماء إلى لغة الحاسوب والرياضيات والموسيقى، مروراً بجميع لغات

بني آدم، فهي من أهم عوامل الاجتماع البشري، ومن أهم عوامل التعارف والتفاهم، وأن الخطاب إرسال واستقبال، وأن القول والنص واللوحة والتمثال والمعزوفة .. لا تكتمل إلا بالسامع والقارئ والمشاهد. وليس ثمة إنتاج وابداع من دون استهلاك واستمتاع وتذوّق. إنها تماماً قصة البيضة والدجاجة، لا جواب شافياً فيها عن السؤال: أيهما كان أولاً، المجتمع أم الثقافة؟. وفي ضوئها يمكن تعريف المجتمع بأنه نسيج من العلاقات الثقافية بين الأفراد والجماعات والفئات الاجتماعية. ولعل من أهم تعريفات المجتمع وأكثرها عمقاً تعريف كارل ماركس الذي يقول: المجتمع هو الإنسان موضعاً، أو الإنسان وقد صار موضوعياً، وموضوعاً لذاته. والإنسان ليس ماهية مجردة تقبع في مكان ما خارج الزمان والمكان، بل هو عالم الإنسان، المجتمع والدولة، وعالم الأمم والدول، حتى يومنا. وفق هذا التعريف يمكننا القول: ليس في عالم الإنسان، أي في المجتمع والدولة، شيء ليس موجوداً في الفرد الاجتماعي وفي المواطن، بالقوة أو بالفعل. فالإنسان لا ينتج عالمه فقط، ولا يصنع تاريخه فحسب، بل ينتج ذاته في العالم وفي التاريخ، وهذا الإنتاج هو الثقافة، أو الحضارة أو المدنية، بمعنى واحد هنا. وعلى الرغم من الطابع الفردي للإبداع الثقافي، وللانحياز الثقافي، فإن ماهية الثقافة ماهية اجتماعية ومجتمعية بحصر المعنى. ومن ثم، فإن الثقافة هي انبساط الروح الإنساني في العالم وفي التاريخ. وهو ما يجعل العالم إنسانياً باطراد، والإنسان عالمياً باطراد. فكل نسق من أنساق العلاقات والبنى والتنظيمات الاجتماعية يؤسسه، ويؤازره ويسوّغه نسق ثقافي، تحدّده رؤية معينة للعالم، للطبيعة والمجتمع والإنسان. هذا الكل المركب من العلاقات والبنى والتنظيمات الاجتماعية والاختيارات والتحيزات الثقافية ينطوي بداهة على اتجاهات متباينة ومتعارضة في المجتمع الواحد، بدءاً باتجاهات الأفراد وصولاً إلى التيارات الاجتماعية، يحكمها جميعاً جدل العشوائية والانتظام، الذي يؤسس المجموعات الحرة التشكلية، وفق المبدأ الرياضي الأكثر تجريداً، ولكن

الأكثر تعبيراً عن منطق الواقع، في احتماليته وحركته الدائمة وتغيره المستمر. على أن حركة المجتمع التي تولدها تعارضاته الملازمة هي دوماً حركة جذب ونبذ، في جميع الاتجاهات، كتلك التي تبقي وتر القوس مشدوداً. وليس ثمة من حتمية اجتماعية، أو حتمية تاريخية، بل احتمالية فحسب. والحتمي، إذا كانت الحتمية تعز علي بعضنا، هو ما تحقق فقط. والتغير الاجتماعي الذي تؤسس له الثقافة، بالمعنى الذي أشرنا إليه، كلي وداخلي، أولاً. وضروري للاستقرار، ثانياً. وليس أحادي الخط أو الاتجاه، ثالثاً. وإلا لكان الناس ملة واحدة، وأمة واحدة و قومية واحدة ونسخاً كربونية يستجيبون للمؤثرات الخارجية استجابات متماثلة. وهو ما يؤسس مشروعية الحوار. وإذا كان الارتباط قائماً بين العلاقات الاجتماعية والأنساق الثقافية، على هذا النحو، فإن ثمة ارتباطاً أكيداً بينهما وبين أنماط الحكم: الأوليغارشية والاستبدادية والملكية المطلقة أو المقيدة والجمهورية والديمقراطية، بل إن المرء ليميل إلى القول بأن أنماط الحكم هي النتيجة المنطقية والمحصلة النهائية للعلاقات الاجتماعية الثقافية. أي إن نمط الحكم لا يعدو كونه إعادة إنتاج هذه العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والتحيزات الثقافية في الحقل السياسي.

في ضوء ما تقدم، يمكن أن نقارب هذه العلاقة الجدلية في أوضاعنا الراهنة، أي في بيئة الدولة الاستبدادية التسلطية القائمة على الاحتكار الفعال، لا لمصادر السلطة والثروة والقوة فحسب، بل للحقيقة والوطنية أيضاً. الأوضاع التي يمكن تلخيصها باجتماع الرأي والسيف في يد واحدة. ولا نريد أن نكرر ما بات معروفاً من ارتباط العلاقات الاجتماعية التقليدية بأنساق ثقافية مغلقة على حقائقها النهائية الناجزة التي تحكمها جميعاً رؤية مشتركة إن لم نقل واحدة للعالم. بل نشير إلى حقل معرفي جديد، في الفكر السياسي، وفي علم الاجتماع السياسي، واجتماعيات الثقافة، ذلكم هو حقل الدولة التسلطية والمجتمع الجماهيري، مجتمع المسيرات المليونية والهتافات

الببغاوية، والثقافة الجماهيرية. ولعل ثقافة الحوار التي أميل إلى وصفها بالثقافة المدنية، أو ثقافة المجتمع المدني، أو الثقافة الديمقراطية، تكون مدخلنا إلى ذلك. ولا معنى لثقافة الحوار إن لم تؤسس لتغيير اجتماعي سياسي، وصفت أهم خصائصه. ولا أمل إن لم تستعد الثقافة جذرها الجدلي ونسغها الأخلاقي، وإن لم يكن الإنسان مركز دائرتها والحرية والحقيقة مبدأها وغايتها.

تضايف الحوار والثقافة الذي ينتج عنه تركيب ثقافة الحوار يعيدنا مرة أخرى، في موضوع ثقافة الحوار، إلى خصائص المضاف إليه، أي إلى خصائص الحوار الذي لا يكتمل ولا يعطي ثماره المرجوَّة ما لم تجتمع أركانه الثلاثة معاً: **الحوار مع الذات والحوار مع الآخر والحوار مع العالم**، بالشروط التي أشرنا إليها، فإذا اقتصر الحوار على أحد هذه الأركان، أو غاب عنه أحدها أفضى، في كل حالة على حدة، إلى نتيجة مختلفة. فالحوار مع الذات من دون الحوار مع الآخر ومع العالم، يؤدي إلى الاستبداد الذي يلازمه تخثر التاريخ وركود المجتمع وانحطاط الثقافة. والحوار مع الآخر من دون الحوار مع الذات ومع العالم، يؤدي إلى الغطرسة والاستعلاء ويقابلهما الانقياد والتبعية. والحوار مع العالم من دون الحوار مع الذات ومع الآخر يؤدي إما إلى إعادة إنتاج عبودية الإنسان لعالمه الموضوعي، وإما إلى نوع من حرية تطبيعية أو فوضى لا يحدها حد ولا ينظمها قانون، أي إنه يؤدي إما إلى بروميثيوس المقيد وإما إلى بروميثيوس الطليق، وكلاهما وجهان للعملة ذاتها، فالحرية المطلقة عبودية مطلقة. ومن ثم فإن ثقافة الحوار هي النتيجة الضرورية أو المنتوج الضروري أو الناتج الضروري من هذه الأركان مجتمعةً. والثقافة التي تمهد لتغييرات جذرية في حياة المجتمع وتضعه على خط التقدم، أو خط تجاوز الحاضر، هي الثقافة التي تتوفر على إمكانات الحوار مع الذات ومع الآخر ومع العالم في الوقت ذاته. وفي ضوء ذلك يمكن القول: إن الثقافة الجماهيرية، ثقافة الدولة التسلطية القائمة على حكم

الأوليغارشية أو حكم الطغمة أو حكم الحزب الواحد هي ثقافة تقتصر على الحوار مع الذات ناقصاً استقلال الوجدان وجهاد المعرفة. ثقافة انفكت فيها الروابط الضرورية بين الفكر والأخلاق والسياسة، وتحول فيها الفكر إلى أيديولوجية يروجها إعلام ناقص وكاذب يغطي أو يكاد يغطي الحقل الثقافي كله، حتى ليمكن القول: إن الثقافة الجماهيرية هي مجرد إعلام ودعاية لأوهام ذاتية رفعت إلى مصاف الحقائق الكلية، والنهائية وإلى مصاف المقدسات، يكتفي المرسل والمتلقي فيهما بالتكرار الببغاوي مصحوباً بعدم المبالاة. المرسل يكذب ولا يبالي، والمتلقي يعرف أنه يتلقى أكاذيب ولا يبالي. وليس بوسع ثقافة كهذه أن تعيش إلا في كنف البوليس السري والإرهاب، ولذلك يصح أن يطلق عليها اسم ثقافة الخوف. ولعل الفارق المعرفي والأخلاقي بين الثقافة الديمقراطية والثقافة الجماهيرية أن الأولى مبدؤها النقص والثانية مبدؤها الكمال. والكمال هو مبدأ الاستبداد من أي جهة أتى. الثقافة الجماهيرية هي ثقافة إفقار الإنسان وتقفيره، إفقار الفرد والمجتمع وتقفيرهما، أي تحويلهما إلى قفر تتناوح فيه رياح البؤس والشكوى والتذمر المكتوم، لإغناء الحاكم الذي كلما ازداد غنى يزداد الشعب فقراً، وكلما ازداد رفعة وسمواً يزداد الشعب وضاعة ومهانة. لذلك نضع الثقافة الديمقراطية، أو ثقافة المجتمع المدني، بوصفه فضاء مشتركاً من الحرية، في معارضة الثقافة الجماهيرية السائدة في بلادنا، ثقافة الدولة التسلطية. والثقافة الديمقراطية ليست معطى ناجزاً، وإن تكن مبادئها ومفاهيمها ومقولاتها مبثوثة في تجارب المجتمعات الحديثة وفي فكرها وثقافتها، بل هي ما ينتجه الحوار مع الذات ومع الآخر ومع العالم، بشروط الزمان والمكان ودرجة نمو المعرفة والعمل. ولذلك كانت حرية الفكر والضمير غير المحدودة بأي حد وغير المقيدة بأي قيد سوى حد الفكر والضمير وقيدهما، شرطاً ضرورياً للانتقال الواجب والممكن من الثقافة الجماهيرية إلى الثقافة الديمقراطية، وشرطاً لازماً وضرورياً للانتقال

التدريجي إلى نظام اجتماعي سياسي ديمقراطي. فكل مشروع سياسي لا بد أن يمهد له ويواكبه ويلازمه مشروع ثقافي. والمشروع الثقافي المطلوب اليوم هو مشروع نقد وتأسيس يعيد إنتاج العلاقات الضرورية بين الفكر والأخلاق والسياسة.

نحن محكومون بالتعايش؟ أجل، ولكن على هذا النحو الإنساني الخلاق. نحن محكومون بالأمل في الارتقاء إلى اجتماع مدني لا يكون مجرد تعايش طبيعي، فالكائنات الطبيعية تتعايش أيضاً. ومفهوم الاجتماع المدني مقترن بالحرية بما هي وعي الضرورة وموضوعية الإرادة وإمكانية الاختيار. بغير جدل الحرية، معرَّفة على هذا النحو، والقانون بوصفه روح الشعب ليس ثمة اجتماع مدني وليس ثمة تعايش. والحرية الفعلية المشرعة أخلاقياً وواقعياً هي حرية الآخر أولاً وأساساً، وإلا فالحياة الطبيعية وحرب الجميع على الجميع. وإذا كان الأمر كذلك أي إذا كان الحوار يلبي حاجة ضرورية فلا أهمية لفكرة من عليه أن يبادر أولاً، الحاكم أم المحكوم، الأكثرية أم الأقلية، المهيمن أم المهيمن عليه؛ لأن للمبادرة في ذاتها أهميتها وسموها الأخلاقي.

أجل كانت الحاجة إلى الحوار قائمة وملحة في جميع الأماكن والأزمان، ولكن الذين أعمتهم القوة والذين أقعدهم الضعف والهوان لم يكونوا يدركون هذه الحاجة، لأن العنف كان ولا يزال قاطرة التاريخ العمياء، ولأن نوعاً ما من الحوار أو من السياسة، بتعريف كلاوزيفيتس، كان جزءاً من العنف وملازماً له. وقد تأخرت البشرية كثيراً على اكتشاف حقيقة أن هذه القاطرة هوجاء وعمياء وعارية من أي قيمة أخلاقية. الدعوة الجدية، ولا أريد أن أقول الصادقة، إلى الحوار هي الدعوة المقرونة بنبذ العنف من المبدأ والمنطق والقائمة على مبدأ قوة السياسة، لا على مبدأ سياسة القوة؛ فالحاجة إلى الحوار والدعوة إليه لا تلغيان اختلاف المصالح وتعارضها، ولا تلغيان ما كان يسمى الصراع الاجتماعي وأحب أن أسميه الجدل الاجتماعي، لكنهما تقترحان وسائل

جديدة وأشكالاً جديدة لحل التعارضات الاجتماعية على اختلافها، وتفترضان تسويات تاريخية يربح فيها الجميع بنسب مختلفة بالطبع. ولا فائدة ترجى من التشكيك بنوايا من يدعو إلى الحوار، لأن مجرد الدعوة إلى الحوار تحمل اعترافاً بضرورته وأهميته. المهم أن يصير الحوار مبدأ في القول والعمل.

لا أدري ما إذا كان العرب يعرفون الكورد معرفة كافية، بل لا أدري ما إذا كان العرب يعرفون العرب معرفة كافية، وما إذا كان الكورد يعرفون الكورد معرفة كافية. هل يعرف العرب أنفسهم، بما هم عليه وما يمكن أن يكونوا عليه، لا بما كانوا عليه في الماضي، معرفة كافية حتى يعرفوا الكورد أو غيرهم معرفة كافية؟ معرفة الآخر مرهونة بمعرفة الذات ومتوقفة عليها. ولا يحق لأي عربي أن يتحدث باسم العرب أو أن يطلق أحكاماً كلية قاطعة لهم أو عليهم. فكل حديث عن العرب أو عن الكورد بـ أل التعريف ينطوي على مجازفة معرفية وأخلاقية. الجميع في حاجة إلى التعارف وسوف يظلون كذلك، لأن التعارف والتعرُّف عملية لا تنتهي ولا تكتمل، وستظل مقرونة بالأوهام بدرجة أو بأخرى. هل يمكن أن تتخلص معرفة البشر من الخطأ والوهم؟ وهل يمكن أن يتخلص البشر من الانحياز إلى مصالحهم وإن تكن عمياء؟ للخطأ والوهم مصدران: مصدر اجتماعي، طبقي يتعلق بالمصلحة الخاصة، ومصدر معرفي، غنوصولوجي، يتعلق بوعي المصلحة الخاصة ومدى اقترانها أو عدم اقترانها بالمصلحة العامة، أي بوعي علاقة الخاص بالعام، ووعي حقيقة أن كل عام هو خاص، أو عدم وعيها، وبوعي حقيقة أن الآخر هو أنا أو عدم وعيها، وبوعي أن الآخر هو تجلي ماهيتي الإنسانية وأن الاعتراف المبدئي والنهائي بأن حريته وحقوقه هما الضمانة الأكثر قوة ورسوخاً لحريتي وحقوقي أو عدم وعيها.

لعله يجب على النخبة العربية أن تبادر إلى الحوار مع الجماعات القومية الأخرى، ولا سيما القومية الكوردية، في العالم العربي، بحكم طابعها الخاص،

وأضع القومية الكوردية والعربية، على السواء، بين مزدوجين، في ضوء شعور ما بالحاجة إلى إعادة تعريف القومية أو تحديدها بدلالة المجتمع المدني والدولة الوطنية ومفهوم المواطنة. إنه واجب الأكثرية إزاء الأقلية .ولكن هذا حكم وجوب ينتمي إلى دائرة الذاتية. وما دام الأمر كذلك فما الذي يضير النخبة الكوردية لو بادرت إلى الحوار، وقد بادرت فعلاً، على ما أعلم؟ وما زلت أعتقد أن مرابح المبادرة أكثر من خسائرها. لا أجادل ولا أماري في أن الأكثرية العربية معنية بحل مسألة الأقليات القومية حلاً ديمقراطياً، ومسألة الأقليات الدينية والمذهبية حلاً علمانياً، وأن تقرن حق الأقليات القومية في تقرير مصيرها بحقها هي ذاتها في تقرير مصيرها، إذا أرادت أن تتقدم، ولكن المسألة أكثر تعقيداً مما نظن. فالعرب والكورد عاجزون، حتى اليوم، عن تقرير مصيرهم بأنفسهم. ولذلك كنت ولا أزال ضد هذيان الهدف القومي، بغية الانطلاق من الواقع إلى الهدف، لا العكس، كما هي حال العرب والكورد وغيرهم.

الأسباب التي تدعو العرب اليوم إلى تعرف الكورد وقضاياهم وثقافتهم وتاريخهم غير الأسباب التي دعت الكورد إلى تعلم اللغة العربية والتثقف على الثقافة العربية الإسلامية، هذه الأسباب هي بالأحرى أسباب ديمقراطية، وطنية وإنسانية، تتعلق بنمط حياة جديد لا بد من بنائه على أنقاض النمط القديم، ولم يتبق من ذلك النمط القديم إلا الأنقاض. فليس من مجال للمقارنة بين واقعتين تنتميان إلى عصرين مختلفين اختلافاً جذرياً. وأود أن أشير هنا إلى أن العرب والكورد في حاجة إلى معرفة التاريخ، ولنقل إنهم في حاجة إلى وعي تاريخي وكوني وحديث، فإن الماضي لا يزال يلتبس في أذهاننا بالتاريخ، وشتان بين الماضي والتاريخ. فلا الكورد تعرفوا تاريخ العرب ولا العرب تعرفوا تاريخهم، ولذلك كانوا، منذ أكثر من ألف عام، ولا يزالون خارج التاريخ، أو مادة وموضوعاً لتاريخ الآخرين، وإن من أدخلهم إلى

التاريخ الحديث بوسعه أن يخرجهم منه، وما حدث في العراق وما يحدث اليوم في فلسطين شاهد على ذلك. الغرب هو الذي أدخلنا في التاريخ الحديث، منذ حملة نابليون على مصر، على الأقل، إن لم نتحدث عن التوسع الرأسمالي، منذ أيام الرأسمالية التجارية؛ ولا نزال متطفلين على موائده ولا نزال مصائرنا بين يديه.

فما الفائدة من قصة عياض بن غنم الذي يحيل اسمه على الغنيمة، وما قصة ما سمي الفتوحات الإسلامية، أو الطلائع العربية الإسلامية كما تقول، ونحن نعرف المغزى الإمبريالي أو الإمبراطوري لتلك الفتوحات التي مبدؤها الغنيمة والعشيرة والعقيدة، بحسب الجابري، والتي هي بنت عصرها وزمانها، ولم يكن فيها للعقيدة إلا الثلث، بل الخمس ثم أقل من ذلك بكثير. فقد لا تجد في عرب اليوم من يمت بصلة نسب إلى عياض بن غنم أو إلى أي من أفراد جيشه أو أفراد الإمبراطورية التي حارب تحت لوائها، ومن قال إن جيش عياض اقتحم كوردستان، وليس أسلاف الإمبراطورية الرومانية الشرقية أو البيزنطية وأسلاف الإمبراطورية الفارسية. هذه النظرة إلى الماضي لا تقل وهمية ولاتاريخية عن نظرة القومويين العرب، ومع ذلك تسميها سيرورة الشعبين التاريخية. عرب اليوم ليسوا عرب الأمس، وكورد اليوم ليسوا كورد الأمس، هناك فرق بين الأصل/العرق والهوية التاريخ. الهوية غير الأصل. الماضي يعيش في ثنايا الحاضر، لا بأس، ولكنه عبء عليه وقيد على تقدمه. هوية أي جماعة وأي أمة وأي شعب هي ما تنتجه هذه الجماعة أو هذه الأمة أو هذا الشعب على الصعيدين المادي والروحي، لا ما كانت عليه هذه الجماعة أو هذه الأمة وما كان عليه هذا الشعب في غابر الأزمان. ثم أليس من المنطقي أن نتعامل مع مفاهيم الأمة والشعب والقومية والدولة القومية والوطن القومي وفق دلالاتها الحديثة، لا وفق دلالاتها التقليدية العرقية والدينية والمذهبية الحصرية والإقصائية، ولا وفق الرؤية العنصرية التي ترى أن التاريخ من صنع

هوية قومية ثقافية محضة متجانسة ومتماهية مع ذاتها ومتسقة مع رسالتها التاريخية الخالدة تقصي الآخر أو تغيبه وتستبد به، وتعده عنصراً غريباً ومشبوهاً يتربص بها الدوائر، كما وصفتها في أسئلتك؟ وكيف يمكن مواجهة ذات قومية جريحة ومهيضة مشدودة إلى الماضي وإلى اليوتوبيا بألف سبب وسبب بحقائق الحياة الواقعية وحقائق العصر الحديث والتزاماته للحيلولة دون أن تظل تدفع أثماناً باهظة من أجل لا شيء؟ تلك هي مهمة الفكر النقدي الواقعي والمتجه إلى المستقبل، الذي لا يلغي إمكانية أن تحقق هذه الذات القومية ذاتها في دولة قومية حديثة، لأن إلغاء مثل هذه الإمكانية هو إلغاء لمبدأ الاحتمال. هنا تغدو عقلنة الفكر القومي والوعي القومي وعلمنتهما ودمقرطتهما مهمة راهنة وضرورية وملحة. لا فائدة من البكاء على الأطلال والتحسر على الممالك الزائلة والتعلق بأهداب الأوهام القومية. المهم أن نؤسس منطقاً تاريخياً وتاريخانياً كونياً يفرز التاريخي والواقعي والعقلاني من الوهمي والخرافي والأسطوري، فنخرج من كذبة التوتر بين اللوغوس والميثوس ومن تأويل النصوص المقدسة و التواريخ المقدسة التي أنهكها التأويل ويكف المفكرون والسياسيون عن كونهم علماء آثار ومنقبين في الكتب الصفراء والروايات الموضوعة لإعادة اكتشاف الخوارق وتحيينها وإعادة بناء الأمجاد الزائفة في الصحارى الدماغية. التاريخ الحقيقي هو تاريخ تقدم البشر على طريق آلام طويلة؛ ومن لا ينتمي إلى فكرة التقدم والتحسن في تاريخ البشر أياً كانت الأمم والشعوب التي أسهمت فيهما لا ينتمي إلى التاريخ ولا ينتمي إلى هذا العالم الحديث وإلى هذه الأزمنة الحديثة.

لا أدري لماذا تثير في ذهني فكرة التعايش شعوراً ما بالنقص في المبدأ؛ الأديان والمذاهب والطوائف الإثنيات تتعايش. والأمثلة على ذلك كثيرة، ولكنها لا تبني لا مجتمعات حديثة ولا أوطاناً ولا دولاً، ولا يلبث التعايش أن ينقلب إلى نقيضه، إلى اقتتال وتذابح. ولا يخفى ما في صيغة التعايش، من

انفعال. ولعلك تتذكر شعار التعايش السلمي بين الاشتراكية والرأسمالية الذي انتهى بتهيير الأولى وهزيمتها وانتصار الثانية حتى باتت الرأسمالية تبدو لبعضهم على أنها نهاية التاريخ. ما رأيك لو قارت فكرة التعايش إلى نهاية التاريخ في هذه المنطقة على الصعيد الأقوامي؟ ثمة تناقض لديك بين المقدمات والنتائج. إذا كانت وحدة التنوع والاختلاف مبدأ حاكماً في التاريخ البشري الذي صنعته جميع الأمم والشعوب والجماعات والثقافات بنسب مختلفة وصيغ مختلفة، فإن هذا المبدأ لم يكن بديهياً في يوم من الأيام، بل لعله ليس كذلك حتى اليوم إلا في المجتمعات المتقدمة التي تسهم في صناعة التاريخ. ولعلك توافقني الرأي في أن هذا المبدأ لا ينطلق من مبدأ التعايش ولا ينتهي إليه. مبدأ التعايش هو مبدأ التحاجز وقبول الآخر على أنه شر لا بد منه، في انتظار الفرصة الملائمة للإجهاز عليه. لقد انتهى هذا المبدأ في المجتمعات المتقدمة إلى المواطنة والمساواة في الحقوق وإلى حرية الفرد وحقوق الإنسان وإلى سيادة القانون وسيادة الشعب وإنتاج هوية جديدة لكل من هذه المجتمعات لا تمت بصلة للماضي النازي أو الفاشي أو الاستبدادي أو الإقطاعي، ولولا ذلك ما خطت الوحدة الأوربية هذه الخطوات الراسخة ولا تقدمت العالمية أو الأممية على النحو الذي نسمع ونرى. لعل تمثل قيم الحداثة ومناهجها والإفادة من منجزاتها يجعلنا نتطلع إلى تحديث مجتمعاتنا وعقلنتها وعلمنتها ودمقرطتها، لا إلى مجرد التعايش وحوار الطرشان والتكاذب والمداهنات والمداعبات الإعلامية.

لعل جميع النهضويين ورجالات السياسة الذين ذكرتهم وغيرهم لم يكونوا يجهلون أصولهم الكوردية، ومع ذلك كان محور انتمائهم وموطن اعتزازهم هو الإسلام والعروبة المرتبطة به ارتباط لغة وثقافة، ولا أراني معنياً بتتبع أنسابهم وأحسابهم وأصولهم وفصولهم قبل آثارهم ومواقفهم وأعمالهم. ولعل ذلك من مهام الباحثين المتخصصين الذين تقتضيهم الأمانة

أن يشيروا إلى تلك الأصول، ولكن العرب والكورد على السواء لا يستطيعون اليوم حسبان معظمهم إلا مسلمين عرباً، بالمعنى الذي تتقاطع فيه العروبة والإسلام. والكتاب والمفكرون منهم لم يكتبوا بالعربية فحسب، بل كتبوا للمسلمين عامة وللعرب منهم خاصة، وهذه أيضاً حقائق واقعية. وفي جميع الأحوال فإن المثقف الحديث تربطه صلة قرابة متساوية بالكواكبي وفولتير على سبيل المثال، ولعل صلة القربى المعرفية والروحية بكانط وهيغل وماركس أقوى منها بالفارابي وابن رشد وابن خلدون. والقضية ذاتها قائمة اليوم في وضعية الكتاب والمفكرين العرب أو الكورد الذين يكتبون بالفرنسية أو الإنكليزية للفرنسيين أو للإنكليز. الوحيدون الذين يمكن أن أعتز بهم أكثر من الآخرين، ولو كانوا من بني جلدتي، هم الذين عانقوا الروح الإنساني الكوني في فكرهم أو في أدبهم أو في فنهم. ولا أظن أن محمد عبده على سبيل المثال أقل أهمية عند المسلم الفارسي أو التركي أو الماليزي منه عند العربي أو الكوردي. وهذا لا يقلل من أهمية إسهام الكورد في الحضارة الإسلامية، حضارة الأمس البعيد، ولا من إسهامهم في الحياة المعاصرة. وأظن أن الذين يسهمون في الحياة المعاصرة إسهاماً خلاقاً لا يفعلون ذلك بصفتهم مناضلين كورداً. أقول ذلك لأن في مداخلاتك ملمحاً نضالياً لا يعيبك ولا يشينك، ولكنه يضعك في صف المناضلين القوميين العرب الذين تنتقدهم من دون أن تدري.

لا علاقة، في نظري، بين عدم توكيد كوردية هؤلاء الأعلام وبين تهميش دور الكورد في الخطاب الثقافي والسياسي العربي الراهن، فهذان موضوعان مختلفان لزمنين مختلفين، والموضوع الثاني حقيقة واقعة في البلدان التي غلبت عليها وغلبتها الأيديولوجية القومية، ولنقل في البلدان التي غلبت عليها نزعة الاشتراكية القومية التي تذكر بالنازية والفاشية. ولا أخالفك في أن الخطاب الثقافي والسياسي الرسمي في هذه البلدان خطاب استبدادي، في

الأعم والأغلب، كان في أساس الممارسات المشينة والمهينة لا للكرامة الوطنية فحسب، بل للكرامة الإنسانية. جذور الاستبداد الذي يلخص جميع المثالب التي ذكرتها عميقة في تربة الثقافة العربية، ولا أظن أن التحرر من الاستبداد السياسي يحل المشكلة ويستأصل جذورها ويحول دون إعادة إنتاج الاستبداد من جديد. ولا أظنك تنكر أن في الخطاب الثقافي والسياسي الكوردي مثل ما في الخطاب الثقافي والسياسي العربي. لذلك كان على النقد الذي يستحق اسمه أن يتجاوز التحديدات العرقية، ولا أقول القومية، لأنه ليس لهذا المفهوم من مرتسم واقعي لدى العرب والكورد على السواء، إلى نقد التأخر التاريخي وقرينه الاستبداد بشقيه الديني والسياسي، اعترافاً بحقوق العقل وبالكرامة الإنسانية التي يتساوى فيها الجميع. وما زلت مقتنعاً مع عبد الله العروي وياسين الحافظ والياس مرقص وغيرهم من أعلام الفكر النقدي أن التأخر التاريخي يتجلى أكثر ما يتجلى في تأخر الوعي والفكر، وينكشف في المجالين الأيديولوجي والسياسي. وخلاصة القول إن الاعتراف بفضل كل ذي فضل في الثقافة العربية هو اعتراف بالحقيقة الواقعية التي لا يغض الاعتراف بها من قدر العربي وغير العربي. فلماذا لا يعترف العرب بفضل الكورد وغيرهم في إثراء الحياة العربية بوجه عام والثقافة العربية بوجه خاص، لكي يعترف الآخرون بفضلهم إذا كان لهم من فضل؟ ويبدو لي أيها الصديق أن المسألة تتلخص اليوم في مدى مشاركة الأمم والشعوب في الحضارة الحديثة، ومدى حضورها في العصر الحديث وقدرتها على الإسهام في قضاياه ومسائله التي لم تعد تمت بأي صلة إلى قضايا الأمس ومسائله.

لا شك في أن الوعي القوموي أو القومجي أو ماشئت، ولكن ليس الوعي القومي، يتوجس من الكورد ومن قضيتهم التي لا تختلف كثيراً عن القضية العربية، ويتوجس بصورة خاصة من مبدأ حق تقرير المصير، ويعترف به للعرب ولا يعترف به لسواهم. وقد كان ولا يزال يرى في الكورد لا عقبة في

سبيل الوحدة العربية فحسب، بل خطراً على الأمة العربية لا يقل عن خطر إسرائيل. هذه مشكلة جدية تتعلق ببنية الوعي القومي العربي الذي لا يزال تقليدوياً ورومانسياً في أحسن الفروض.

لنقرأ بعض الوقائع. ففي عام ١٩٥٨ حين قامت الجمهورية العربية المتحدة ازداد توجس الكورد في العراق. ويقال إن وفداً من الكورد ذهب إلى القاهرة إبان محادثات الوحدة بين مصر وسورية لتلمس ما سيكون عليه وضع الكورد بعد قيام الوحدة، وإن عبد الناصر الذي لم يكن يثق بالبعثيين أشار إلى أن هؤلاء لا يمكن أن يعترفوا للكورد بأي حق، وأنشأ في القاهرة إذاعة خاصة تبث باللغة الكوردية اعترافاً منه بحقوقهم الثقافية. وفي العام نفسه برز توجس الموارنة في لبنان من وحدة سورية ومصر. مما يدل على أن الأقليات الدينية والمذهبية والقومية على السواء كانت ولا تزال تتوجس من المشروع الوحدوي العربي، وكان القوميون العرب ولا يزالون يرون في هذه الأقليات، ولا سيما القومية منها قوى معيقة للوحدة العربية؛ وما ذلك إلا لغياب النسغ الديمقراطي في المشروع الوحدوي. وهذا بديهي في ظل تأخر بنى المجتمع بوجه عام، وبنية الوعي القومي السائد بوجه خاص. ولا يزال كثيرون من القوميين العرب يرون في الكورد حركة سياسية انفصالية تهدد وحدة الوطن العربي المفترضة. المسألة، فيما أرى تتعلق ببنية الوعي القومي لدى العرب والكورد على السواء. بيد أن القوميين الديمقراطيين، وهم قلة للأسف يرون في المسألة الكوردية واحدة من المسائل الوطنية والقومية. وقد كتب الدكتور **جمال الأتاسي** في تقديمه لكتاب منذر موصللي عرب وكورد:

... المسألة الوطنية الكوردية واحدة من المسائل الوطنية الأساسية لهذه المنطقة، وفتح ملفها ودعوة القوى السياسية العربية إلى الحوار من حولها وتحديد موقف منها، إنما يتناول بالضرورة قضيتنا القومية العربية ذاتها، ومقوماتها ومبادئها، كما يتناول مسائل وحدتنا العربية وسبل تحقيقها. وأكد أنه

بمقدار ما نقترب من المفهوم الديمقراطي للوطن والمواطنة والسيادة الحرة للشعب في بناء نظمنا الوطنية وفي إنجاز مهمات تحقيق وحدتنا العربية، فإن مسألة الجماعات القومية غير العربية المقيمة في هذه المنطقة أو تلك من وطننا العربي، والتي لم تندمج بنا في الماضي وتحرص على وجودها القومي الخاص وخصوصيتها، لا بدّ أن تطرح نفسها علينا من خلال ذات المعايير الديمقراطية والإنسانية التي توجه مسارنا، ولا بدّ أن نقف منها الموقف الذي أردنا في تحررنا القومي، أي أن تكون لها إرادتها الوطنية الحرة وحقها في تقرير المصير .ثم يضيف: لا بدّ أن تكون مثل هذه التوجهات واضحة، لا في مقولات أحزابنا القومية العربية والشعارات التي ترفعها فحسب، وإنما في ممارساتها والمواقف الفعلية التي تتخذها لكي نصل إلى إزالة أسباب التصادم، وإلى إيجاد صيغة للتعاون بل والتحالف الاستراتيجي أيضاً بين حركة التحرر العربي الوحدوية، وبين الحركة الوطنية التحررية الكوردية، ولكي نصل من ذلك إلى الحلول المرحلية المناسبة للوجود القومي الكوردي داخل الحدود المتعارف عليها دولياً لقطر عربي واحد بالتحديد أو لأكثر من قطر، ومن خلال منظور مستقبلي له ملامحه العامة الواضحة، بحيث لا يعترض سبيل برنامجنا القومي الوحدوي، ولا يقطع طريق التطلعات القومية الكوردية، والتي لا تقف عند حدودنا العربية بل تتعداها في كثير إلى دول مجاورة وقوميات مختلفة. ومثل هذا التوجه يمكن أن يقدم حلاً أو طريقاً لحل، لا للمسألة الكوردية في العراق وحده بل وللمطالب الوطنية والاستقلالية لمجموعات قومية أخرى كما هي الحالة بالنسبة لسكان جنوبي السودان. فالحركة القومية العربية حين تتركز مقوماتها الديمقراطية والإنسانية والتقدمية، وحين تسير كما سارت أيام النهوض الناصري في نهج قاطع ضد الإمبريالية وضد كل أشكال السيطرة أو الهيمنة لشعب على غيره، ولدولة أو كتلة دول على غيرها، فإنها لا تقبل لنفسها ولا تريد بأية حال أن تفرض سيطرتها ولا الدمج والاندماج،

على أي شعب آخر أو أية أقلية قومية تعيش في حيثياتها. ويذكر الدكتور الأتاسي أنه في خلال محادثات الوحدة الثلاثية بين مصر وسورية والعراق، وفي اللقاءات التي كانت تجري على هامشها طرح جلال الطالباني التصور التالي:

إذا كنتم بصدد إقامة اتحاد جمهوريات كصيغة للوحدة الثلاثية بين مصر والعراق وسورية، فإن مطالبنا كوطنيين كورد تبقى كما هي، أي أن يكون لنا حكمنا الذاتي في المناطق الكوردية في إطار الوحدة الثلاثية. أما إذا كنتم ستقيمونها جمهورية عربية واحدة متحدة، فنحن نريد لو تصبح المنطقة الكوردية إقليماً رابعاً بين أقاليم هذه الجمهورية. ولقد كان عبد الناصر كما علمت مرتاحاً لمثل هذا الطرح لما فيه من تطلعات استراتيجية ومنظور مستقبلي يتفق مع تطلعاته ومنظوره. ولقد ظل الطالباني واخوانه بعد ذلك على علاقات طيبة مع مصر عبد الناصر. ثم يحدد موقفه من المسألة الكوردية في ضوء رؤيته القومية الديمقراطية، بقوله: وأعود هنا إلى التصور الذي طرحه باسم إخوانه الكورد جلال الطالباني عام ٦٣ في القاهرة، ومن عوامل تفاؤلي لما يجري من توفيق أو وفاق في العراق، أن الطالباني وإخوانه ممن كانوا يحملون مثل ذلك التصور هم على رأس التحالف الوطني الكوردي الماضي في هذا الوفاق. إن عراقاً ديمقراطياً وطنياً مستقراً منعتقاً من كابوس الحرب، يملك أن يعطي للشعبين ولكل أبناء الوطن قدراً أكبر من الحرية في كل المجالات ومن الإرادة الشعبية، ولكنه يظل لا يملك أن يعطي للشعب الكوردي في إطار حدوده أكثر من الحكم الذاتي والاستقلال الإداري، ومن المساواة في المواطنية للجميع والا وضع وجوده ذاته في مهب العواصف التي يمكن أن تتوافد من الشمال والشرق، إلا أننا نملك تصوراً عربياً في إمكانية أن يكون للشعب الكوردي كيانه القومي القائم بذاته في إطار الدولة العربية الموحدة سواء سميناه إقليماً أو جمهورية كوردية. بل ونملك تصوراً في تعميم هذه الصيغة

على بقية الأقليات في الوطن العربي، أي أن تكون هناك صياغة للوحدة العربية الشاملة كدولة موحدة متعددة القوميات، وأمامنا أكثر من تجربة ومن شكل في العالم لهذه الصياغة. أمامنا مثلاً دولة الاتحاد السوفياتي، بل ومن الممكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك عندما يكون لأمتنا كيانها القومي الموحد، وكما نص عليه دستور جمهوريات الاتحاد السوفياتي، في أن يكون للقوميات غير العربية عندها حقها في الاستقلال الكامل وفي الانفصال، إذا كانت تلك هي الإرادة الوطنية لشعبها من خلال مبدأ حق تقرير المصير، أو إذا ما وجدت صيغة أخرى لتحقيق وحدتها القومية خارج إطار الوحدة العربية.

ولكن هذا كله يبقى مجرد تصور وتوجهات ودعوة للوفاق الوطني والحوار، والمنظور أو التصور لا يتحول إلى هدف نتحرك نحوه وإلى مراحل نقطعها لبلوغه، إلا إذا كان تصوراً لقوى فعلية تعمل لتغيير الواقع الذي نرزح تحت تناقضاته، وإلا إذا كانت وراءه حركة جماهير وإرادات وطنية حرة للشعوب.

أعتقد أن مثل هذه الرؤية كانت مشتركة بين عدد من المفكرين السوريين كجمال الأتاسي والياس مرقص وياسين الحافظ وكثيرين غيرهم، وأود أن أشير هنا إلى مديونيتي الفكرية والسياسية لهؤلاء. واللافت للنظر أنك ترى منذر موصللي ولا ترى جمال الأتاسي، على سبيل المثال، وتطلق أحكاماً عامة قطعية على القومية العربية والثقافة العربية والمثقفين العرب والفكر العربي، ولا تلتفت إلى عشرات المثقفين العرب الديمقراطيين المعاصرين الذين يناهضون الاستبداد ويفتحون آفاقاً جديدة للثقافة العربية والفكر العربي، ويطرحون أسئلة جديدة تتجاوز استراتيجياتها الاستراتيجية العتيقة التي تضمرها أسئلتك.

لقد أشرت في مناسبات عدة ومواضع عدة إلى أن المشروع الوحدوي الفعلي القابل للتحقيق هو المشروع الديمقراطي الذي يحقق مصالح جميع الفئات الاجتماعية الإثنية، بنسب متفاوتة بالطبع. فحين يتحقق الاندماج

القومي وتقوم عندنا دولة وطنية حديثة قد يجد الكورد السوريون أو العراقيون مصلحة ما في الوحدة العربية، ولا يرى العرب في هؤلاء عقبة في طريق وحدتهم. المسألة هنا مسألة علاقة الوحدة بالديمقراطية التي تفترض إعادة بناء مقولات الأمة والقومية والدولة القومية والوحدة العربية على أسس عصرية وحديثة. وحين يصير الأمر كذلك يصير الكورد مخيرين بين الاندماج والانفصال، سواء كان هذا الأخير حكماً ذاتياً أو دولة مستقلة. يجب ألا تخيفنا فكرة الاستقلال الذاتي الثقافي أو السياسي، إذا كنا ديمقراطيين حقاً .العرب هم الذين يجعلون من الكورد انفصاليين أو غير انفصاليين، وبيدهم تحويل المسألة الكوردية إلى عامل قوة بدلاً من كونها عامل ضعف حتى يومنا. ولو كان الوضع الدولي والإقليمي واحتمالات تطوره في المدى المنظور تسمح بقيام دولة كوردية واحدة لجميع الكورد ودولة عربية واحدة لجميع العرب، لكنت من أكثر المدافعين عن الأولى دفاعي عن الثانية. ولكن المسؤولية الأخلاقية تقتضي وضع حد لـ هذيان الهدف الوحدوي، ولآلام الجرح النرجسي، وتلمس ممكنات الواقع ، لكي لا ندفع مرة أخرى ثمناً باهظاً من أجل لا شيء، ثم نعود إلى المربع الأول. أليس هذا مؤلماً؟ بلى، ولكنه واقع . وقد كتبت من مدة وجيزة أن: لا للوحدة العربية مع الاستبداد، ولا لتحرير فلسطين مع الظلامية، ولا وألف لا لعصر الرعايا وعصر الحريم. وأقول مثل ذلك في المسألة الكوردية.

من أوليات الفكر النقدي والوعي النقدي تحرير الكلمات/ المفاهيم من حمولاتها الأيديولوجية، والاعتراف، من المبدأ والمنطلق، بأن جميع مفردات اللغة، أي لغة من لغات بني آدم، لها قيم دلالية متساوية: كلمة الخير مساوية في قيمتها الدلالية لكلمة الشر، وكلمة الحق مساوية لكلمة الباطل، وكلمة الأقلية مساوية لكلمة الأكثرية .. إلخ .ولا أخالفك الرأي في واقع أن الخطاب السياسي العربي يستعمل كلمة الأقلية بمعنى التحقير، حتى حينما تكون هذه

الأقلية أقلية عربية معارضة أو مناوئة، بحكم الطابع الأيديولوجي لهذا الوعي، وعذر الخطاب العربي المقصود يكمن في لاعقلانيته، ولكن العاملين في ميدان الفكر النظري لا يقدسون الكلمات ولا ينجسونها. إن للوعي الديمقراطي في أوضاعنا معايير ومقاييس أهمها الموقف من قضية المرأة والموقف من قضية الأقليات القومية والدينية والمذهبية على السواء. وفي ضوء هذه الرؤية لا أجد حرجاً في إدراج المسألة الكوردية في مسألة الأقليات، وليس في هذا أي تضليل أو أي رغبة دفينة في تهميش الكورد أو إقصائهم. ثم كيف نتحدث عن رغبة صريحة لدى القوميين العرب الذين يدعون تمثيل الأكثرية العربية على أنها رغبة دفينة، بتعبيرك؟. وفي جميع الأحوال لست خبيراً في الرغبات الدفينة ولا أميل إلى مذاهب التأويل، لاقتناعي بأن في الموقف الصريح والقول الظاهر ما يكفي للحكم.

كل ما قلته في **سؤالك الخامس**، بل في مداخلتك، صحيح يتعلق بالهذيان القومي، وإن كان هؤلاء القوميون العرب الذين تتحدث عنهم يستندون إلى بعض الوقائع المقطوعة من سياقها الواقعي ويدرجونها في سياق التآمر والاستقواء بالخارج، فيغدو في نظرهم كل كوردي متآمراً ومشبوهاً، من دون أن يلتفتوا إلى أسباب تلك الوقائع، ومن دون أن يحملوا الأكثرية العربية والسياسات الإقصائية والممارسات الاستبدادية مسؤولية دفع هذه الأقلية أو تلك إلى الاستقواء بالخارج ولو كان عدواً مباشراً للعرب، كما حدث في العراق وفي السودان وفي لبنان، إذ دُفعت أقلية عربية راسخة في العروبة، في لبنان، دفعاً إلى الاستقواء بالخارج، وبإسرائيل بوجه خاص، مع أن كثيرين من أبناء هذه الأقلية كانوا من رواد النهضة العربية والفكر القومي العربي ولأبنائها الآخرين فضل في نشر قيم الحداثة في ثنايا الحياة الاجتماعية. وهذا دليل ساطع على لاعقلانية الأيديولوجية القومية الثورية خاصة وازورارها عن

العلمانية وغيرها من المبادئ والمناهج والقيم الحديثة، الليبرالية والديمقراطية، وترفّعها عن رؤية الواقع كما هو، والتستر على تأخره.

لا شك في أن الفكر القومي العربي السائد، منذ أواسط القرن الماضي، اختزل المسألة القومية في الوحدة العربية، ثم في الوحدة العربية وتحرير فلسطين، وفي التغني بالأمجاد الماضية وبرسالة الأمة الخالدة، لا في الإصلاح الديني وعلمنة المجتمع وتنمية قوى الإنتاج وتحديثها وتصفية البنى الإقطاعية القروسطية واستئصال جذور التأخر والاستبداد وإعادة بناء العلاقات الاجتماعية على مبدأ المواطنة والمساواة أمام القانون وتنمية قيم العمل والإنتاج والإبداع والسيطرة على الوقت والسيطرة على الطبيعة واحترام حقوق الإنسان ومساواة المرأة بالرجل وبناء الدولة الحديثة، بل إن كل هذه المسائل لا تندرج عند القوميين في المسألة القومية، ومن يقبل منهم إدراجها في المسألة القومية يعلقها على تحقيق الوحدة العربية وتحرير فلسطين، أي إنه يعلقها على انتهاء المعركة، فالحياة عند هؤلاء ليست سوى معركة، وليست السياسة سوى حرب، فكل شيء للمعركة الظافرة في الأغاني والأناشيد الحماسية. وأظن أيها الصديق أن منظويات المسألة القومية عند الكورد مثلها عند العرب، مع عدم المؤاخذة. والمسألة الكوردية، في نظري لا تتعارض قط مع المشروع الوحدوي العربي الديمقراطي، وفق هذه الرؤية للمسألة القومية؛ لأن من شروط نجاح هذا المشروع حل مسألة الأقليات القومية حلاً ديمقراطياً، وفق مبدأ حق تقرير المصير، فأنا لا أستطيع ، بحكم تربيتي الوحدوية منذ نعومة أظفاري، إلا أن أكون مع حق الكورد في تقرير مصيرهم وإقامة دولتهم القومية المستقلة. وإذا كنت ترى تناقضاً في موقفي بين التزامي مبدأ حق تقرير المصير وقولي إن المسألة الكوردية في العراق وغيرها أيضاً مسألة وطنية ديمقراطية بامتياز، فإن أساس هذا التناقض الشكلي يكمن في محاولة الانطلاق من الواقع ، لا من الهدف واليوتوبيا. أما التناقض الفعلي فهو بين

اليوتوبيا القومية والواقع العياني، بين الأيديولوجية القومية والواقع. هذه الأيديولوجية التي أعمت المثقف القومي عن جرائم الاستبداد ولا تزال تعميه، ولست ممن يسمون مستبدا ويسكتون عن آخر وآخرين في هذا العالم العربي العجيب، عالم التأخر والاستبداد والموت المجاني المعلن. ولعل الدرس القومي البليغ الذي يمكن تعلمه من سقوط نظام الطاغية صدام حسين هو اختفاء الدولة وتفكك المجتمع وشيوع الفوضى والخراب، وانكشاف حقيقة ذلك النظام الذي لا مثيل لطغيانه في الماضي والحاضر. أجل ثمة طغيان في بلدان عربية أخرى أخف وطأة، مع أن الطغيان هو الطغيان، والقتل الجماعي هو القتل الجماعي. هل تريد أن نتحدث عن مثقفين وسياسيين من الكورد سكتوا عن جرائم مستبدين عرب، كجرائم صدام حسين نوعاً، وتحالفوا معهم، وليسوا أقل من صدام حسين غطرسة وطغياناً، فأين كانت عقولهم وضمائرهم؟. يجب أن نتعلم أن الاستبداد يقتل الروح الإنساني ويميت الضمير؛ فلا تلم المثقفين العرب على هذا النحو وتنسى الاستبداد وتباركه، لأنه تلاعب بالورقة الكوردية. ولم لا يقع المثقف في الأوهام؟ هل هو معصوم؟. لكل مثقف على الإطلاق أوهامه الكبيرة أو الصغيرة. لا ينبغي لنا أن ندين المثقفين العرب الذين تهافتوا على بلاط صدام حسين ومجدوه وتمجدوا به، بسبب أوهامهم المشروعة، بل ينبغي أن ندين التهافت على قصور الطغاة وموائدهم والتمجد بهم من المبدأ والمنطلق، عرباً كان المتهافتون والمتمجدون أم غير عرب.

تنم بعض أسئلتك أيها الصديق على نقص في المبدأ، وعلى تعصب قومي مضعف كأنك لا ترى العالم إلا بعيون الضحية الكوردية ومعادلها البطل الكوردي. وأعتقد أن النضال بالمعنى الدارج هو أساس النقص في المبدأ عند سائر المناضلين، ولا سيما أولئك الذين ينظرون إلى العالم من ماسورة بندقية أو من خرم إبرة، أو من خلال قضية قومية مرفوعة إلى مصاف المقدس. تقول إن الدولة المسماة قومية ليست إطلاقاً وبالضرورة التحقق السياسي

للإرادة القومية، فالدولة التي تعتنق العروبوية وتعلنها في شكلها القومي لا تعتنقها في شكل ومضمون الدولة العربية الواحدة لأنها ناقصة ولا تحقق الأساس الاجتماعي للقومية العربية وبالتالي تصبح العروبة بالنسبة لها وسيلة كاذبة ومرائية بالضرورة .. إلى آخر البند ١٢ فما رأيك في الدولة التي تعتنق الكردوة بتعبيرك؟. يبدو لي أنك أخطأت الدولة القومية في الحالتين العربية والكوردية على السواء. الدولة التي تعتنق العروبوية أو الكردوة إزاء مواطنيها ليست دولة قومية، ليست دولة وطنية. ولا أدري ما هي الإرادة القومية إذا لم تكن إرادة الشعب على اختلاف فئاته وطبقاته وأديانه ومذاهبه وإثنياته. الإرادة القومية هنا هي تصعيد أيديولوجي للإرادة العامة، ينفي فكرة العمومية، بإحلال خاصِّه محل العام. والدولة القومية، كما تعلم هي تجريد العمومية. حين يتحدث العربي أو الكوردي عن الإرادة القومية ينسى الإرادة العامة أو يتناساها، لأن الإرادة القومية عندهما هي إرادة الأمة، أمته، التي هي خير أمة أخرجت للناس. وأراني أتفق معك تماماً في ما قلته في البند ١٢، بغض النظر عن الديمقراطية الحقيقية وعن قصة الكمال القومي والسياسي وعن إقحام الوطني عليهما، كأن الوطني والقومي مفهومان متضادان وعالمان متباينان.

في حديثك عن الهويات الثقافية وضرورة إطلاقها تلتبس معاني الهوية الوطنية والثقافة الوطنية والمجتمع المدني والدولة الوطنية، وتنقطع علاقة الثقافة بالحياة، فتغدو الثقافة حقلاً مغلقاً وأقنوماً قومياً، بل إثنياً، وتغدو الهوية الوطنية جمعاً حسابياً لهويات مغلقة، والثقافة الوطنية جمعاً حسابياً لثقافات إثنية ودينية ومذهبية، ويتماهى المجتمع المدني والمجتمع الأهلي التقليدي المنقسم على نفسه إلى جماعات لكل منها ثقافتها المهيمنة أو المضمرة. فبأي معنى نتحدث عن ثقافة فرنسية أو ألمانية أو أمريكية فما بالك بالثقافة الأوربية؟ أليست الثقافة الوطنية، أو القومية، وهما بمعنى واحد، ثقافة جميع مكونات

المجتمع على اختلافها تسهم فيها جميع مكونات الأمة بالمعنى الحديث. فلا تعود تميز فيها العناصر العرقية أو الدينية أو المذهبية أو الجهوية إلا بما هي عناصر إنسانية فريدة وتجارب إنسانية مختلفة وابداعات وطنية ذات بعد إنساني؟

من حق الكورد أينما كانوا أن يتعلموا لغتهم ويعلموها لأبنائهم، وأن تكون لهم صحفهم ومجلاتهم وإذاعاتهم وقنواتهم الأرضية والفضائية باللغة الكوردية، وأن تكون لهم مدارسهم الخاصة وجامعاتهم يتعلمون فيها بلغتهم إلى جانب العربية. بل من واجب العرب أن يتعلموا اللغة الكوردية ويعلموها في المدارس، وإن لم يكن ففي الجامعات على الأقل، وأن يترجموا الأعمال الكوردية إلى العربية، ويوفروا جميع الشروط اللازمة لازدهار هذه الثقافة. فالثقافة توحد ما تفرقه السياسة التي لا تستحق هذا الاسم. لا يمكن أن نتحدث عن مجال سياسي عام ومشترك وعن دولة وطنية، ديمقراطية، من دون مجال ثقافي مشترك تغيب فيه أو تتلاشى التحديدات ما قبل الوطنية، بل تغيب فيه أو تتلاشى التحديدات الاجتماعية، الطبقية. الكوردي العراقي، في دولة وطنية حقاً لا ينتج الثقافة أو يستهلكها بصفته كوردياً، بل بصفته إنساناً أولاً وبصفته مواطناً عراقياً ثانياً، ولو تحدث أو كتب أو غنى باللغة الكوردية. إذا كانت الترجمات التي نقرؤها في جميع فروع المعرفة جزءاً من ثقافتنا، فبأي معنى تكون ثقافتنا قومية وهل نحبذ هذه ونستبعد تلك بسبب جنسية الكاتب؟ هل نسأل الطبيب الذي يعالجنا عن أصله العرقي أو عن دينه أو مذهبه. وهل لعلمه علاقة بأصله العرقي أو بدينه أو مذهبه؟ وهل الرقص الكوردي سوى لون من ألوان الرقص الإنساني يفصح عن تجربة نسجها الزمان والمكان والثقافة والمجتمع ؟ لعلنا لا نملك بعد ما يكفي من الخيال لرسم ملامح المجتمع المدني والدولة الوطنية، وضعف الخيال هو المعادل النفسي لقوة الذاكرة والتعلق بأهداب الماضي.

عزمي بشارة

أسئلة الفكر القومي الراهنة*

باحث ومفكر وسياسي فلسطيني بارز (إسرائيلي الجنسية) عضو في الكنيست الإسرائيلي عن التجمع الوطني الديموقراطي الذي يرأسه حالياً. دكتور في الفلسفة من جامعة هومبلد – ألمانيا.
له: مساهمة في نقد المجتمع المدني.
الديموقراطية وأنماط التديّن.
مجموعة دراسات وبحوث عن الدولة والدين، وفي الإسلام واليهودية.

* نشر هذا الحوار في السفير، العدد ٨٠٣١، ٢٩/ حزيران ١٩٩٨، بيروت.

اسمحوا لي أن أعيد طرح هذا السؤال عليكم أيضاً: يؤسس الخطاب القوميّ العربي لمفهوم الأُمة على نحو ملتبس ومشْكل، حيثُ يطابق بين مفهوم الأُمة من جهة ومفهوم القوميَّة، من جهة أُخرى، ويُماهي بينهما تماماً، دون أي اعتبار للتأسيس المعرفي والتّاريخيّ لهذين المفهومين. وعليه تبدو القوميَّة — الأُمة من خلاله (الخطاب القوميّ) كائناً لاتاريخيّاً يتعالى على التّاريخ ويسوده على نحو لاتاريخيّ. كيف تفسر معرفياً وسياسياً مصدر هذا الإشكال والخلط؟؟

** يبدو لي أن مصدر الإشكال بين مفهوم الأُمة ومفهوم القوميَّة ناجم عن أن الدَّولة القوميَّة الأولى، التي أُقيمت في أوروبا في مرحلة صعود البورجوازيّة، قامت على أساس نشر الثّقافة القوميّة ونشر التعليم والكتابة من قبل البورجوازيّة والطبقة الوسطى ضمن صراع مع الكنيسة، واعتبار اللغة القوميَّة هي لغة الدَّولة وليست اللغة اللاتينية أو لغة الكنيسة. هذا أولاً. أضف إلى هذا الإشكال: التمايز المعرفي، الذي حصل بين الشّعوب المناضلة من أجل الاستقلال في العالم الثالث وبين الدَّولة المستعمِرة (بكسر الميم). وقد كان النّضال يتخذ في بعض الأحيان إشكالاً ثقافياً. ولذلك انتشرت هذه الفكرة نتيجة لهذا اللقاء بين القوميّة وبين الأُمة. في مرحلة مطلب الاستقلال، انتشر الوهم بأن القوميَّة هي الأُمة .

وفي الواقع ، الأُمة مفهوم منفصل عن القوميّة، لأنها تختص بالبعد السياديّ، لا بالبعد الثقافيّ. حتى عندما تشكل القوميّة والأُمة وحدة واحدة، فإن مفهوم الأُمة يضيف للقوميَّة ذلك البعد السِّياسيّ؛ طبعاً بعد الاستقلال، بعد أن تتخذ الغلبة للسيادة وتتخذ شكل دولة مستقلة، يصبح من الخطأ

الاستمرار في هذا الفهم، لأنه يعني في هذه الحالة أن العضويَّة (الانتماء) في القوميَّة تعني العضويَّة الثقافيّة أو العرقيّة الإثنية، بحسب تعريف القوميَّات في البلد المعني، وتصبح هي مصدر الحقوق وليس المواطنة في الدَّولة. في حين أننا لو أخذنا بمفهوم الأُمة منفصلاً عن القوميَّة، وأصبحت الأُمة هي صاحبة السيادة تصبح الأُمة بعد الاستقلال هي مجموع المواطنين، وبالتالي فإن ما يؤسس لحقوق العضويَّة في الأُمة هي المواطنة. و هذا يعني أن المواطنة هي مصدر الحقوق وليس اللون أو الثَّقافة أو العرق أو الأصل. ذلك أن أي فكر ديموقراطي عندما يتقدم من الاستقلال نحو الدِّيمقراطيّة يسعى إلى تأسيس الأُمة على المواطنة .

أما في الحالة العربية، فإن عدم تحقق الوحدة العربية بنتيجة التآمر الاستعماريّ وإحباط هذه المحاولة مرة بعد أُخرى من قبل الدول الاستعماريّة، وعدم تمكن العرب من إقامة دولة عربيّة، جعل من العروبة حالة نضالية تسعى إلى تأسيس دولة سياديّة نظير الحركات القوميَّة الأُخرى، جعلت منها أيديولوجية وحدوية بين دول قطريّة قامت. هذا الإحباط الشديد وهذا الجرح الذي ترك في النفس العربية بعدم التَّمكن من السَّعي نحو تحقيق دولة سياديّة أدى إلى التعويض بأيديولوجية عربيّة، تحولت إلى أيديولوجية أنظمة، وأصبحت تعتبر في بعض الحالات مسوغاً لعدم استكمال حقوق المواطن في ظلها. ولعل هذا النقص يكمن في أن هذه الأُمة لم تؤسس وتحقق سيادتها بعد. هذا هو الواقع ، فهي لم تؤسس سيادتها بعد، ولكن يجب أن تؤسس هذه السيادة في مرحلة من المراحل. ولكن حالما تنشأ الدَّولة، وتنشأ فيها مسألة سلطة، تصبح الدَّولة على الأقل من جهة علاقتها بالمُواطن تعبيراً عن سيادة المُواطنين .وإذا كانت هناك حساسيَّة في تسمية هذه السيادة مجموع المُواطنين في هذه الدَّولة أمة، لأنه يختلف الحال ويعتبر وكأننا نتخلى عن

فكرة الأُمة العربية. على الأقل إذاً، يصبح من الضَّرورة تأسيس مفهوم المواطنة .

* عبر تفكيك هذا الخطاب القوميّ العربي يظهر بالدرجة الثانية التباس من نوع آخر، يتمثل في أنه يؤرخ للأمة عبر تماهيها مع الإسلام. إن لقاء الإسلام بالعروبة -الأُمة وتوحيدهما معاً يفصح عن نفسه من خلال نمط واحد مميز من الإسلام وليس أي إسلام، إنه إسلام مذهبي خاصّ يؤرخ له ببدايات نشوء إسلام الدَّولة. ويُعلن عن خصوصيته -هذا الإسلام-عبر إقصاء الأنساق المذهبية الإسلاميّة الأُخرى خارج جماعة الأُمة -الإسلام. ناهيكم عن المعتقدات والأديان الأُخرى المختلفة؟

** من الواضح أن هنالك التباساً في هذا الموضوع، ليس سياسياً أيديولوجياً فقط، وانما لفظي أيضاً فيلولوجي. مفهوم الأُمة كان قائماً قبل أكثر من ألف عام، إن كان ذلك في الإسلام، أو في تاريخ أوروبا اللاتينية، ولكنه لم يكن يعني ما يعنيه مفهوم الأمة اليوم. ومحاولة طرح مفهوم الأمة اليوم على أنه أمة إسلاميّة، هو محاولة إلباس مفاهيم ومعاني الحاضر على أفكار الماضي، هو إسقاط لمفاهيم الحاضر على الماضي. القول بالأُمة تعني في أيامنا هذه مفهوم السيادة. مفهوم السيادة هو مفهوم حديث لم يكن قائماً في الإسلام، ولا في غير الإسلام، ولم تشهد الحضارة الإسلاميّة مثل هذا التعريف. مثلما هي الأرض السِّياسيّة، مثلما هو مفهوم الحدود. الحدود السِّياسيّة الحدود بين الدول لم تكن قائمة. هذه كلها مفاهيم حديثة .

عندما نقول الأُمة هي مجموع المسلمين في العالم كله، فإنما نحاول أن نستعير مفهوم الأُمة الإسلاميّة، الذي استخدم في عصر النبي لنمنحه أو نقحم فيه مضامين مفهوم الأُمة اليوم، وهذا غير دقيق. مثلما نحاول مثلاً أن نستعير كلمة الأُمة في روما كمجموعة بشرية. كان مفهوم الأُمة يُستخدم في روما القديمة. وكان يُقصد به المواطنين الأحرار وليس تعبيراً عن السيادة بتاتاً

لم يكن تعبيراً عن السيادة وقتئذ. هنا التباس لفظي ولغوي لا أكثر مقصود أو غير مقصود.. فيما عدا هذا، أي اعتبار الأُمة في مفهومنا المعاصر هي هي، الأُمة في المفهوم الإسلاميّ أو طبقاً للمصادر الإسلاميّة مثلما ذكرت .

خلا ذلك، هنالك محاولة لتأسيس مفهوم الإسلام السِّياسيّ أو التمذهب السِّياسيّ للإسلام، استناداً للمغالطات اللفظية كذلك. فالادعاء بأن الأُمة هي إسلاميّة، إذن يجب أن تكون هي أساس الدَّولة الإسلامية. هذه الدعوى لا تتلاءم مطلقاً مع مطالب وتطورات العصر الحديث .

في العصر الحديث تعتبر السيادة تعاقدية للمُواطنين في الدَّولة، أو الدَّولة هي تعبير عن سيادة الشَّعب وحقه في تقرير المصير. والدَّولة بالتالي هي أقصى تعبير عن حق تقرير المصير للشعب وأشمله، وبخاصّة عندما تصبح دولة ديموقراطيَّة ذات دستور.. إنها تمثل لحظة التماهي بين الحاكمين والمحكومين إذا جاز التعبير. ومن أجل أن يتحقق ذلك، ينبغي أن تُحيد الدَّولة دينياً، وأن تنتزع عنها صفة الدَّولة الدينية، وأنا أقول أكثر من ذلك ينبغي لها أن تحيد ثقافيّاً أيضاً. حتى تتحقق فيها تعدديّة ثقافية وليس فقط تعدديّة دينية. في حين أن الشَّعب هو مجموع المواطنين .

بالطبع فإن أحد أسلحة هذا التمذهب الإسلاميّ، الذي يمثل في الواقع السِّياسيّ الرَّاهن حزباً سياسيّاً يمينياً محافظاً، يعوض عن أزمة الفكر القوميّ العربي بمفهوم الأُمة الإسلاميّة بدلاً من الأُمة العربية ..

هذه المحاولة تُستَخدم فيها هذه المغالطات في المفاهيم. ولكن هذه مكشوفة تماماً. في واقع الحال، فإن كل صراعات المُواطن العربي المُسلم وأزمته في الدَّولة التي يعيش فيها نابعة ومشتقة من كونه مُواطناً في تلك الدَّولة، وليس بصفته مسلماً ينتمي إلى الأُمة الإسلاميّة. أعني أنه يريد حقوقاً ويريد واجبات في مُعظم الدول العربية الإسلاميّة، نابعة من المُواطنة وموقف المُواطن في هذه الدول وليس من الانتماء للأُمة الإسلاميّة .

* أنت ترى أن نشوء الأُمة مرتبط باخلال وتفكك المُجتمع العضوي (البطريركي) أولاً، ونشوء جماعة اقتصاديَّة (ذرية) تقوم على أساس المصالح الواقعيّة (الأنانية) للأفراد عبر ما يسمى بالتَّعاقد بدلاً من فكرة الانتماء السلالي.. ولكن ألا يستدعي استكمال مهام نشوء مُجتمع الأُمة وتشكله، وحتى تجد الأُمة تحديدها وتعيُّنها في الدَّولة الوطنيّة السياديّة - الدِّيمقراطيّة، انفصالاً لها عن الدين بوصفه أيديولوجية المُجتمع العضوي المقابل مدنيّ؟

** نعم. هذا يستدعي ذلك، وفي نهاية المطاف لا بد من تحييد الدَّولة دينياً من أجل استكمال بناء المُجتمع المدنيّ، لكي لا تكون الدَّولة تعبيراً عن جماعة عضويَّة، بل تعبيراً عن إجماع المُواطنين وإرادتهم الحرة.

التعويض عن انحلال الجماعة العضويَّة البطريركية يتم عبر تجسيد حقوق المُواطنة في الدَّولة الحديثة، وليس عبر جماعة عضويَّة بديلة هي الطائفة الدينية. لأن هذا المفهوم في العصر الحديث لم يعد له من وظيفة إلا وظيفة أيديولوجية تحاول الجماعات والأحزاب السياسية أن تستغله، أو تحاول التِّيارات الأخرى أن تجيّره لأغراضها السِّياسيّة.

لتبقَ العلاقة الدينية أو التَّديُّن مجرد علاقة أخلاقيّة للإنسان المؤمن مع الغير، علاقته الأخلاقيّة مع ذاته، علاقة العبد وموقفه من الخالق. هذا هو مفهوم الدين في العصر الحديث، وقد كان هذا هو جوهر الدين على الدَّوام، وليس في العصر الحديث فقط. إن جوهر الدين هو فكرة أخلاقيّة ويجب أن يبقى كذلك. وبهذا الاعتبار الأخلاقيّ فإن التَّديُّن يعني السلوك الحر للإنسان، في نطاق حياة الفرد الذاتيَّة، وبالمقابل يفقد الدين صفته الأخلاقيّة إذا ما تحول إلى أداة قسر معنوي وتضليل بيد الدَّولة. أنت تدكّ جوهر الدين ذاته إذا ما خلطته مع علاقات القوى القائمة في السِّياسة..

* تقصدون عدم تدنيس الدين بالممارسات السياسيّة؟

** نعم، ذلك أن جوهر الدين الأخلاقيّ يكمن في تلك العلاقة الأخلاقيّة مع الذات من جهة، ومع المقدّس أو المطلق المتعالي المتسامي من جهة أخرى. دون ذلك يفقد الدين جوهره ليصبح علاقة براغماتية-مصلحية.

إذاً، من الضروريّ تحقيق هذا الفصل، ليس لصالح المجتمع المدنيّ فقط، وإنما أيضاً لصالح الدين نفسه، كي لا يتلوث الدين بمصالح الأفراد والأنانيات القائمة في المجتمع المدنيّ.

* الخطاب القوميّ صاغ مفهوم الأمة انطلاقاً من تصور الانسجام العضوي لبنائها الاجتماعيّ ونسيجها الثقافيّ القوميّ. من هنا، فقد أسقط هذا الخطاب من حيثياته مفهوم التنوع والاختلاف الثقافيّ والسياسيّ والعقيدي، وحتى التعدديّة الأقوامية. ألا ترى أن جماعة الأمة ينبغي لها أن تتأسس أصلاً على هذا الاختلاف والتنوع، الذي يشكل مضمونها التاريخيّ-الواقعيّ، والإقرار بالمصالح والاتجاهات المتنوعة المكوّنة لمجتمع الأمة؟

** الحق أنه كذلك من حيثُ المفهوم، أما في الواقع التاريخيّ فالوضع هو خلاف ذلك تماماً. هناك نوعٌ مستمر من قبل القوميّات الثقافيّة، خاصّة في حالة الاشتراك في اللغة نحو الوحدة وليس الانفصال.

من الناحية المفهومية لهذا الرأي صحيح، إن الأمة يجب أن تمثل ذلك. ولكن في الحالة التاريخيّة عادة ما تحاول القوميّات أن تحول البعد القوميّ إلى بعد سياسيّ سياديّ. ولذلك لا نجد تطابقاً بين العملية التاريخيّة والواقع التاريخيّ وبين التركيب المنطقيّ للمفهوم. طبعاً في حالة الدّولة الديمقراطيّة يجب أن يكون هنالك مثل هذا السعي إلى وجود تعدديّة ثقافيّة ضمن مفهوم الأمة صاحبة السيادة كمجموع مواطنين. إنه ينبغي أن يكون كذلك. ولكن العملية التاريخيّة قد تكون عكس ذلك، وعندئذ يجب أن نسعى في حالة قيام الدّولة المؤسسة على الانتماء القومي-الثقافيّ المتجانس إلى أن تكون في هذه الدّولة

بالذات احترام لحقوق الآخر المُختلف، المغاير قومياً، أو المغاير ثقافيّاً. وأن تُعطى لهم حقوق كاملة، وأن تعتبر المواطنة هي مُواطنة كاملة غير منقوصة، لأنها غير مشتقة من العضويّة في القوميّة، حتى في الدّولة القوميّة .

إن السّوق التاريخيّ لدى الجماعات القوميّة في أن تؤسس دولاً قوميّة، وكمثل على ذلك الميل الانفصالي لدى الجماعات القوميّة-اللغوية، يجب أن يُؤخذ بعين الاعتبار كي لا نحلق في عالم الخيال وندعي أن الأُمة يجب أن تكون مُتعدِّدة الثّقافات ومُتعدِّدة القوميّات. لأنه في الحالات التاريخيّة، التي عرفناها إلى حدّ الآن لإنشاء الإمبراطوريات، أو الكيانات الكبرى، المُتعدِّدة القوميّات، لم تنشأ أمم ديموقراطيّة، مثل الإمبراطوريّة العثمانية والإمبراطوريّة النمساوية، وحتى الإمبراطوريّة السُّوفييتيّة في الأمس القريب، كلها كانت إمبراطوريات مُتعدِّدة القوميّات حاولت أن تُنشئ أمماً على أساس أيديولوجي (في الحالة النمساوية والعثمانية أساس أيديولوجي ديني) و(في حالة الدّولة السُّوفييتيّة كان أساساً أيديولوجيا علمانيّاً). ولكن في جميع الأحوال ثبت أن الأساس الأيديولوجي لا يمكن أن يشكل جامعاً لأمة .

وأنا أسأل: هل تشكل المُواطنة وحقوق المُواطنة جامعاً للأمة؟ أنا على ثقة أنها ممكن أن تشكل هذا الأساس الجامع ، لأنها-الأمة - تنبع من حقوق المُواطنين وتعطي المُواطن منزلة - مكانة اجتماعيّة سياسيّة في الدّولة تميزه عن المواطنين في الدول الأُخرى. وفي اعتقادي أنه يمكن إثبات هذا الأمر عبر الحديث عن الولايات المتحدة الأمريكيّة كنموذج في هذا السياق. فالمُواطنة الأمريكيّة هي أساس العضويّة في الأُمة الأمريكيّة، ويمكن الحديث كذلك عن سويسرا وأيضاً عن فرنسا بالرغم من وجود وحدة ثقافيّة وانسجام في فرنسا، إلا أنه حتى المُختلف الغريب الوافد إلى فرنسا ليتخذها موطناً، يصبح عضواً في الأُمة الفرنسيّة، مع أن هنالك تيارات يمينية فرنسيّة متطرفة

(الويلن) ضد ذلك. الخلاصة أن هذه الإمكانيَّة واردة وصحيحة ولذلك يجب على الفكر العربي الدِّيمقراطيّ أن يأخذها بعين الاعتبار ويركز عليها .

***كشفت التجربة التاريخية أن الدولة القومية، التي أعلنت الوحدة القومية مطلباً أيديولوجياً رئيساً لها أضحت أكثر تهديداً للتضامن القومي، فقد أغرقت محيطها القومي في حروب عديدة أثارتها تحت شعار الوحدة. لعل الاستبداد الملازم لطبيعتها على المدى الطويل، هو الذي يكشف سر هذه المفارقة. فهي تفترس الأمة وتتكلم باسمها في آن. وهي ترفض الاعتراف في نطاقها الخاص بالوجود الذاتي المستقل للمجتمع المدني، وتبرر تسلطها هذا بحماية التجانس الكياني القومي ضد أي اختراق أو مؤامرة خارجية. إنها دولة لا تعرف الطمأنينة ولا تكف في الوقت ذاته عن الحديث بحماسة عن ضرورة الوحدة القومية. بخلاف ذلك، ألا يبدو أكثر أهمية الرهان على دور المجتمع المدني الفاعل في هذا السياق؟**

** هذا السؤال أثرته في كتاباتي. أقول: إن الحدود العربية أقيمت في مواجهة الوحدة، وواضح أنها أقيمت ضد المواطن العربي وليس اتجاه المواطن الأجنبي. هذا بيّن نظرياً وعملياً. وفي اعتقادي أصبح من غير الممكن الحديث عن وحدة عربيّة ضمن حالة الأنظمة القائمة في العالم العربي. الأنظمة القائمة في العالم العربي قائمة على تأسيس ذاتها قطريّاً، على تحصين ذاتها قطريّاً، هي لا تستطيع القيام بمُهمَّة توحيد العالم العربي. وحتى ما تُسمى بالجامعة العربية، على الرغم من بعض أهميتها كتنظيم شكلي، لأنها تحافظ على مستوى الحد الأدنى من العلاقات بين الدول العربية، ولكنها غير قادرة على فعل شيء ملموس، إنها عاجزة، فقد وصلت إلى الأزمة، وأفرغت من كل مضمون ولا تستطيع أن تقوم بأية مُهمَّة أو دور، يحترمها أي بلد عربيّ مهما كان شأنه ضئيلاً. هذا الموضوع محسوم، والدول القطريّة تبدو عاجزة عن ذلك .

ومن ثم يكمن السؤال في أنه: إذا أردنا أن نتحدث عن الوحدة العربية في المستقبل، تبقى هذه من شأن المجتمع المدنيّ ومهمته، وليس من مُهمَّة الدَّولة. ويتحقق ذلك أولاً، لأن الوحدة العربية قائمة أساساً على المجال الثقافيّ، والمجال الثقافيّ هو من شأن المُجتمع المدنيّ ومجاله، وليس من شأن الدَّولة. والوسائل الحديثة، التي أخذت الآن بالانتشار، تحكمها قوانين السوق، وهي وسائل الإعلام الجامعة والموحدة بين الأقطار العربية مُجتمعة. كلها تحكمها قوانين السوق، إن كانت كتلك المملوكة كالأقمار الصناعية أو التجارية .

إذاً، قوانين السوق بين الدول العربية، وفتح السوق العربي، وفتح المجتمعات المدنيّة العربية بعضها على بعض بالتبادل التجاري والاقتصادي أولاً. لأن المُجتمع المدنيّ أساسه اقتصاد السوق. ثم التبادل الثقافيّ ..الخ قد يؤسس لوحدة ثقافيّة أقوى بكثير مما حاولت حتى النَّاصريَّة أن تؤسس له وهذا ثابت. نحن الآن من المحيط إلى الخليج موحدون ثقافيّاً أكثر مما كنا في الحقبة النَّاصريَّة. (مع أنني أعتبر نفسي تقليدياً ناصرياً، أو أحاول أن أعيد الاعتبار نقدياً لتجربة عبد الناصر).

أما فيما يتعلق بالقضيَّة الثانية وهي: هل يرقى المُجتمع المدنيّ إلى إقامة الوحدة السِّياسيّة العربية؟ في اعتقادي لا يستطيع تحقيق ذلك فقط عبر الدَّولة، وأعني بذلك أن الدَّولة لا تستطيع أن تنشئ بمفردها وحدة سياسيّة تسمى أمة عربيّة، فهي تستطيع أن تنشئ وحدة اقتصاديَّة أو ثقافيّة. ووحدة سياسيّة عربيّة غير ممكنة إلا إذا أصبحت مُهمَّة المُجتمع المدنيّ هي دمقرطة الدَّولة القطريّة. وفي يقيني أن عملية توحيد الأقطار العربية اليوم يجب أن تمرّ عبر دمقرطة الدَّولة، لا المُجتمعات، لا يوجد مُجتمع ديموقراطيّ واحد في أي بلد من العالم، ذلك أمر ممنوع. الدول هي الدِّيمقراطيّة هي سيادة القوى، سيادة القائمين من نوع معين ..

على أية حال عبر المُجتمع المدنيّ، عبر دمقرطة الدول العربية، قد تؤدي في نهاية المطاف، إذا أريد لهذه الأمة الحياة، أن يؤدي إلى توحيد طوعي فدرالي أو كونفدرالي..إلخ بين الأقطار العربية وهذا ما يجب أن يتحقق، هذا حتمي في نظري إلا إذا أردنا أن يهمشنا التاريخ نهائياً، هذا يجب أن يحصل لأننا أمة واحدة، وأنه حتى ولو لم نكن أمة واحدة، فنحن جغرافية واحدة تاريخ وثقافة واحدة. ففي حالة أوروبا بدون كل ذلك استدعوا الوحدة ..

*** أخيراً كيف تسوغ بروز وانتشار مفهوم المُجتمع المدنيّ بهذه الكثافة في الخطاب السِّياسيّ والثقافيّ العربي؟**

** ينتشر مفهوم المجتمع المدنيّ في حلقات. في عصور مُختلفة، منذ القرن الثامن عشر عبر مراحل مُختلفة، وتمايزات مُنوِّعة انتشر هذه المفهوم. إنه تعبير عن مراحل مُختلفة في تاريخ الفكر الإنسانيّ. لذلك ليس له مفهوم واحد، أو دلالة واحدة. وكل من يحاول أن يلتمس دلالة واحدة لا يفقه ما يقول. فالمُجتمع المدنيّ في مرحلة معينة عبر عن التمايز بين المُجتمع والدَّولة فقط، وفي مرحلة أخرى عبر عن تمايز الفرد والمُجتمع، وفي مرحلة ثالثة عن تمايز السُّلطات..إلخ، إن كل فرز في تاريخ الفكر السِّياسيّ يتخذ علاقة الفرد بالمجتمع، الدَّولة، شكل تقدم نحو مُجتمع مدنيّ أو مُجتمع أكثر مدنيّة إذا أردت .

وفي الحالة الأخيرة، كان الداعي إلى إعادة المُجتمع المدنيّ إلى الحياة، هو انهيار المنظومة الاشتراكيّة، وبدء الرهان على قُوَّة المُجتمع بعد انهيار الدَّولة، خاصّة على أثر تنظيرات حركة التضامن البولندية، التي اعتبرت تعبيراً عن المُجتمع المدنيّ قبل انهيار الدَّولة الاشتراكيّة. هذه الحركة التي قاومت الدَّولة بوسائلها النقابية المُختلفة مما أدى إلى انهيار الدَّولة .

بطبيعة الحال لم يكن هذا الوضع قائماً لا في ألمانيا، ولا في رومانيا، ولكن تمّ تعميم تجربة وتنظيرات نقابة التضامن البولندية. ومن وقتها عاد مفهوم

المُجتمع المدنيّ إلى الظهور في الأدبيات الأكاديمية كمحاولة من قبل اليسار لفهم ما يدور حوله، ولعل اليسار كان لديه أدوات كافية ليفهم ما يدور وما يحدث -كما أعتقد - في العالم الاشتراكيّ في الوقت الذي لم يكن خصوم الاشتراكيّة يملكون هذه الأدوات حقيقة.. وهنا سخرية القدر المتمثلة بأن اليسار وحده كان قادراً على فهم ما كان يجري في العالم الاشتراكيّ. كون ما حصل في العالم الاشتراكيّ هو أدق تعبير على أن علاقات الإنتاج صارت عائقاً أمام تطور القوى المنتجة، وكان عليها أن تنهار. وليس في حوزة أحد من أصحاب النّظريّات الاجتماعية أداة مثل هذه لفهم ما جرى. من هنا كله نفهم أن المعسكر الاشتراكيّ انهار وهزم في معركة تطور قوى الإنتاج مع الغرب، وذلك لأن رأسماليّة الدّولة التي هيمنت في دول المنظومة الاشتراكيّة كانت من أسوأ أنواع الرأسماليّة وأكثرها تخلفاً.

لو كان اليسار يساراً حقاً وغير تابع وموال للاتحاد السُّوفييتيّ والدّولة السُّوفييتيّة، لاستطاع أن يرى حالاً أن رأسماليّة الدّولة هي رأسماليّة متخلفة وليست اشتراكيّة وهي أسوأ أنواع الرأسماليّة. ولكن بدلاً من استخدام هذه الأدوات تمّ استحضار المجتمع المدنيّ، وهذا ليس بالأمر السيء، بشرط أن نرى أنه مُؤَسَّس على عملية تاريخيّة طويلة، ويجب ألا تحرق هذه العملية وألا يؤخذ في النّهاية كتقليعة..

حامد خليل

الخطاب القومي ومسألة الهوية*

حامد خليل، أستاذ الفلسفة بجامعة دمشق، مفكر قومي عربي، له أبحاث عدة بهذا الشأن. عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية سابقاً. ترأس مركز البحوث والدراسات الاستراتيجية بدمشق.

*نشر هذا الحوار في صحيفة (الكفاح العربي، ٢١/ ٧/ ١٩٩٨) بيروت.

تتباين وجهات النّظر حول مسألة الهويّة، في الساحة الثقافيّة والسّياسيّة العربية وتتعدد، على نحو يبدو كأن المجتمع العربي حامل لهويات مختلفة، وليس مجتمعاً تشكل الهويّة الواحدة نسيجه الثقافيّ والاجتماعيّ. ما هي في نظركم أبرز التّيارات الأيديولوجية الرئيسة القائمة على هذا الصّعيد؟

** في الواقع يمكن الإشارة إلى خمسة تيارات أساسيّة .الأول يتمثل في الفكر القوميّ الكلاسيكي الذي برز في مواجهة التركة الثقيلة التي خلفها الاستعماران العثماني والأوروبيّ، وانصبّ اهتمام مفكريّ هذا التّيار على إيقاظ صور الماضي وحثّ المشاعر القوميّة في النفوس. وكانت النّتيجة أن اصطبغت دعواتهم القوميّة بصبغة ماضوية تستمر عندها الفكر القوميّ منذ ذلك التاريخ وحتى اللحظة الرّاهنة، إلا في حالات نادرة جداً. وبالرغم من التحولات التي تمت والتّغييرات فإن هذا الفكر لم يتزحزح عن موقفه، ولم يقم بأية مراجعة نقدية، وظل يعاند التاريخ، ولم يعبأ بالواقع ، وظل مستغرقاً في تأملاته، ومستسلماً لنزعته الإرادوية .

إلى جانب هذا التّيار، تشكّل شيئاً فشيئاً تيار آخر جعل من القطريّة هويّة جديدة تحل محل الهويّة القوميّة العربية وترقى بالكيانات القائمة إلى مستوى الأمم. وقد ظهر هذا الفكر في كل من مصر ولبنان وتونس وعلى لسان مفكريّن ذوي مكانة اجتماعيّة وثقافيّة مرموقتين، ويظهر مجدداً الآن في أقطار أخرى من الوطن العربي .

كذلك يوجد تيار ثالث مناقض للقوميّة، ولصالح هويّة أشمل لا حدود جغرافية لها هي الهويّة الإسلاميّة. وقد انطلق بعض رموز هذا التّيار في دعوتهم هذه من قاعدة عقيدية مؤداها أن القوميّة مقولة علمانيّة تناقض

العقيدة والدين، وأن أواصر الجنس واللغة والمصالح المُشتركة إنما هي عوائق زائلة وعابرة، وأن الحضارة لم تكن في يوم ما عربيّة وإنما كانت على الدَّوام إسلاميّة، ولم تكن في يوم ما قوميَّة، وإنما كانت عقيدية. هذه كانت وجهة نظر سيد قطب في معالم في الطريق. الأخطر من ذلك أن هؤلاء ردوا النَّزعة القوميَّة إلى مصادر عقيدية مقابلة لها، كالصليبية أو الصُّهيونيَّة، وأن هذه النَّزعة القوميَّة هي من صنع المؤسسات التبشيرية أو المنظمات السرية، وإن روّاد هذه المنظمات هم الذين روّجوا للنزعة القوميَّة العربية في بلاد الشام والطورانية في الأناضول..إلخ .

وقد بلغ التطرف عند بعضهم الآخر إلى حدّ اتهام الدعوة إلى القوميَّة العربية بالكفر الصريح. وهذا ما نجده في وثيقة رسالة الإيمان لصالح سرية وأيضاً اتهام كل من انتسب إلى حزب عقائدي وكل من اعتنق فلسفة غير دينية إسلاميّة، بالتهمة نفسها، وبالمروق. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يوجد داخل هذا التَّيار من يدعو إلى التعامل مع المنطقة كوحدة ذات مصالح، وهويَّة مُشتركة، ودفعها باتجاه تحقيق الوحدة العربية، مثلما يدعو إليها راشد الغنوشي زعيم حركة النَّهضة. كذلك يوجد من يدعو إلى التوفيق بين العروبة والإسلام، وهذا ما يتجه إليه السوداني د. حسن الترابي .

ويوجد تيار رابع يدعو أيضاً إلى الهويَّة نفسها، ولكن على أساس وحدة الطبقة في العالم بدعوى أن الدعوة إلى هويَّة قوميَّة إنما هي دعوة شوفينية هي من مخلفات الفكر البورجوازيّ، أطلقتها البورجوازيّة الأوروبيّة للحفاظ على مصالحها عبر الهيمنة على شعوبها وتسويغ استعمارها للشعوب الأُخرى. غير أنه يقوم الآن بمراجعة نقدية صريحة أحياناً وخجولة أحياناً أُخرى لتلك الفكرة .

وجدداً وبسبب حالة التذرر الذي يعانيه المُجتمع العربي بدأت تظهر في الساحة العربية دعوات جديدة تتخذ من الإثنية والعرقيّة هويَّة جديدة

لها. ناهيكم عن الدعوات الناشئة الإقليميّة، كالشّرق أوسطية، والسوق الإقليميّة.. إلخ .

***كيف تفسرون تعدد الرؤى هذه وتنوعها في النّظر إلى مسألة الهويّة في المرحلة الرّاهنة؟**

** في نظري إن تعدد التّيارات وتناقضها في النّظر إلى مسألة الهويّة في المرحلة الرّاهنة، إنما تعود إلى عاملين أساسيّين. عامل ذاتي تعلق بطبيعة النخب، التي تقود التّيارات الفكريّة، ومن ثم تتنمّع وتتحكم بآليات تفكيرها. وعامل موضوعي يتصل بالوضعيّة العربية، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً .

ففي الحالة الأولى، نجد أن الأولوية في عملية صياغة الفكر وإنتاجه لم تمنح لقراءة الواقع العربي، من أجل صياغة المشروع المجتمعي العربي الشّامل. وإنما أعطيت تلك الأولوية، ولا تزال، لتسويغ القوالب الجاهزة، التي تشكل مرجعيات قارة لتلك التّيارات ومن ثم نظرت إليها على أنها صيغة نهائية ناجزة، تكونت مرة واحدة وإلى الأبد. وعليها أن تقدّ الواقع، كل الواقع، على تابوتها البروكستي .

أما فيما يتعلق بالعامل الموضوعيّ، فمن الواضح أن الوضعيّة العربية الرّاهنة عموماً، وبما تنطوي عليه من إخفاق على كل صعيد، هي من النوع الذي لا يمكن إلا أن يقود إلى إثارة واستيقاظ أنماط الانتماءات الأخرى المغايرة للهويّة القوميّة، كالانتماءات الإثنية والقطريّة والطّائفيّة..إلخ. فالأنظمة العربية المستحكمة بالسُّلطة السّياسيّة استطاعت أن تعطل دور المواطن العربي وتكبيله عن أي فعل سياسيّ وطنيّ، وعملت على الدّوام، وبهدف المصادرة على وعيه الوطنيّ والقوميّ، على إحياء كل الولاءات الماضوية لديه الما قبل مُجتمعية وإثارة انتماءاته الطّائفيّة والعشائرية والقبلية والإثنية وغيرها، كهويّة سياسيّة بديلة. وأحجمت هذه الأنظمة القطريّة أيضاً، عن وضع وتأسيس استراتيجيّة سياسيّة عربيّة مُشتركة، عبر تغذية وتكريس الحالة

القطريّة السِّياسيّة، إدامة لأنظمة حكمها. ناهيكم عن السِّياسات الاقتصاديَّة والاجتماعية السيئة. وبالنَّتيجة إن الشَّعب العربي أمام حالته العربية المأزومة والمهزومة، سلّم بأن القوميَّة العربية هي السبب فيما آل إليه، وفيما هو قائم من تردٍ اجتماعي وسياسيّ وثقافيّ.. والخلاصة أن هذا الوعي الزائف والمأزوم، بحكم الواقع العربي، هو الذي مهّد لاستيقاظ أنواعٍ الهويّات المزيفة بالمعنيين المنطقيّ والتاريخيّ، وأنماط الولاءات والانتماءات المتنوِّعة، التي لا تصب في خانة تشكل الهويَّة العربية الواحدة ..

*** ولكن ألا تحيلنا مسألة الهويَّة القوميَّة في الفكر القوميّ الكلاسيكي، إلى أطروحة ميتافيزيقيَّة حول الماهية المعطاة قبليا، بمعنى أن هذه الهويَّة هي هويَّة منجزة سابقاً، بل تتجاوز السَّيرورة التاريخيّة وتتعالى على تغيراته الواقعيّة؟**

** نعم، ربما هذا صحيح، من وجهة نظر محددة. فهنا عوضاً عن النَّظر إلى الهويَّة على أنها حصيلة التطور والأحداث التاريخيّة السالفة والرَّاهنة، كما ستكون مُستقبلاً، عممت هذه الرؤية عند بعض أصحاب الفكر، بحيثُ أصبحت رسالة الأُمة وهدفها محدودين بإماطة اللثام عن ذلك الجوهر القابع في بدء التاريخ، الذي حجبته عن وعينا ووجداننا الأحداث المتراكمة، ولحقه من التَّشويه والزيف ما يستدعي القيام بفعل ثوريّ، لتطهيره وإزالة الركام عنه حتى يصبح نقياً كما كان .

الصَّحيح في نظري، هو أن هويَّة الأُمة ليست معطى جاهزاً أو نهائياً، وإنما هي سيرورة تاريخها الذي ما فتئ يتكون ويتطور بتجارب النَّاس ومعاناتهم وتطلعاتهم. وهذه الهويَّة تتشكل بالاحتكاك الدَّائم، سلباً أو إيجاباً، مع الهويَّات الأُخرى المتاخمة لها، التي تدخل معها في تغاير من نوع ما، وتفاعلات معقدة ثقافيّة، سياسيّة، اقتصاديَّة، اجتماعيَّة. من هنا نحن ننبذ التَّصوُّر المثالي عن الهويَّة، التي تتحول إلى مقولة ميتافيزيقيَّة ثابتة لا تطالها

التّغييرات. عمادها التّجانس في الأصل أو العرق، والثبات الثقافيّ، والسُّكون الرُّوحيّ..الخ .

وعليه أخلص إلى القول بضرورة النّظر إلى الهويّة ليس من موقع ما كانت عليه، وإنما من موقع ما نطمح إلى أن تكون. أي من موقع المسؤوليات التاريخيّة الواقعيّة، الرّاهنة والمستقبلية، ومن موقع مستلزمات عصرنا التي يتعين علينا التصدي لها ولمسؤولياتها. وهذا يفترض أولاً، نقد النّزعة الماضوية-السلفيّة، التي ينوء الفكر العربي بحملها الآن، التي تجد الهويّة الميتافيزيقيَّة مرجعية لها فيها، إذ جعلت هذه النّزعة الفكر العربي ينهمك في جلّ تاريخه بمُشكلات الماضي ومشاحناته العقيمة على حساب الانشغال بمُشكلات الرّاهن ومسؤولياته الساخنة .

*** هنا ينشأ سؤال أكثر أهمية، هو عما إذا كانت الأزمة الرّاهنة هي حقاً أزمة انتماء، وبالتالي أزمة هويّة، أم أنها إخفاق القوى والفئات الاجتماعية القائدة للمُجتمع العربي؟**

** أقول في البداية إن العرب ككيان بشري وثقافيّ حضاريّ راهن، نتاج عملية تاريخيّة طويلة أسهمت عوامل عدة سياسيّة واجتماعيَّة واقتصاديَّة وثقافيّة ..الخ في تكوينه على هذا النحو أو ذاك. إنهم (العرب) في الحالة القائمة، محصلة لسلسلة مقدمات مادية تاريخيّة وشروط واقعيّة كان لها الدّور الأكبر في صياغة هويتهم على نحو تعايشت وتفاعلت فيها انتماءات عديدة ومُتنوِّعة. وهذا يعني أن الهويَّة هي ليست مطلقة وإنما نسبيَّة تاريخيّة، محدودة بمعطيات عصرها وعوامله المؤثرة .

هذا الأمر يقودنا إلى تأسيس فكرة الهويّة في ارتباطها بالمعطيات والشُّروط الاجتماعية — التاريخيّة. فمن الثابت أن الانتماء إلى الهويّة القوميَّة يقفز إلى واجهة الأحداث والأفكار، كلما تعرضت الأُمة لأزمة أو لخطر أو لمأزق تاريخيّ في مسيرتها، كما حدث أعوام ٤٨، ٥٨، ٦٧، ٧٣، والآن. وهذا ما

يسوغ لنا الادعاء بأن ثمة هويّة عربيّة عامة مُشتركة، تمثل المقوم الأساسيّ للشخصيَّة العربية. وهذه الهويَّة تغتني وتزداد تطوراً وتعقيداً في مسيرتها وحركتها التاريخيّة. إنها ليست ثابتة.

وإذا صح هذا الزعم، فيمكن القول على هذا الأساس، إن الأزمة الرَّاهنة هي ليست أزمة هويَّة بقدر ما هي أزمة اجتماعيَّة سياسيّة، تعبر عن نفسها وتجد صداها في مسألة الهويَّة.

***هل حقاً بات مفهوم الوحدة العربية، قابلاً للاستفتاء اليوم، أكثر من أي وقت مضى. بمعنى أن هذه الدعوة فقدت ضروراتها التاريخيّة أمام الدعوات البديلة كالشَّرق أوسطية والنزعات الإقليميّة الأُخرى، ومن خلال الاتجاهات المضادة للهويَّة كالنزعات القطريّة مثلاً؟**

**إن تباين وجهات النَّظر السالفة، وتعدد الاتجاهات في الفضاء الثقافيّ والسِّياسيّ العربي حول مسألة الانتماء والهويَّة، يوحي كأن هذا الانقسام أخذ يتشكل ويترسخ على حساب الخطاب الوحدويّ وتشظيه، ويدفعنا إلى الاستنتاج بأن المشروع المجتمعي الوحدويّ العربي المشترك، لا يعاني من أزمة فقط، وانما إلى الاعتقاد أمام حالة التذرر هذه بأن هذا المشروع قد فقد أسسه وضروراته التاريخيّة في النِّهاية.

والواقع، أن هناك علاقة جدلية، متضايفة، بين الحالة الأولى حالة التشظي والانقسام من جهة، وبين الاستنتاج الأخير. أضف إلى ما سبق، الحالة الجديدة التي نشأت على أثر التطورات والتحولات، التي شهدتها الساحات العربية والعالميّة، وبخاصّة بعد حرب الخليج الثانية وانهيار الاتحاد السُّوفييتيّ، أسفرت عن بروز آراء جديدة وعززت من توجهات قديمة إزاء مسألة الهويَّة والوحدة.

فاستجابة لفكرة التَّحوُّل، التي حاولت الصُّهيونيَّة إيهامنا بحدوثه في أيديولوجيتها، حاول بعض المثقفين العرب، انسياقاً مع هذا الوهم، حرف تيار الثَّقافة العربية عن مسارها، ودفعها باتجاه التخلي عن المطالب القوميَّة

والوحدويّة لصالح هويَّة مُختلفة أكثر شمولاً، هي ما أطلقوا عليه اسم الهويَّة الإقليميّة أو الشَّرق أوسطية. وقد أسسوا مشروعهم هذا بالاعتماد على عدة ركائز، منها إيهامنا بأن ثمة اتجاهاً غالباً في إسرائيل يعمد إلى مراجعة وتقييم الصُّهيونيَّة، عقيدة وفكراً وسلوكاً، برؤية نقدية تأخذ في اعتبارها المتغيرات الإقليميّة والدَّوليّة، بهدف إعادة بلورتها شكلاً ومضموناً بحيثُ تفضي إلى المشاركة والمساهمة في إنتاج هويَّة ثقافيّة لسوق إقليميّة كبيرة .

وعليه، وحتى لا نكون أقل تفهماً -كما يدعي هؤلاء- واستجابة لروح العصر من الصَّهاينة، فقد وجدوا أنه يتعيّن علينا اتخاذ الموقف النَّقديّ نفسه، وتغيير مطالبنا الوحدويّة أو استبدالها على أساس إعادة النَّظر في مفهوم الهويَّة نفسه. وهكذا نستعيد عافية العروبة -كما يزعمون- وحيويتها في ضوء التجارب والمتغيرات معاً. وفي الوقت نفسه نشارك الآخرين بقوَّة في بلورة الهويَّة الثقافيّة للسوق الإقليميّة الكبيرة في الشَّرق الأوسط .

أما الركيزة الثانية، فإنها تقوم على نبش كل ما هو سلبي في تاريخنا، لإقناعنا بأن الهويَّة العربية، التي ندعو إلى التشبث بها ما هي إلا وهم حالم، وأن الوحدة العربية، التي أضعنا الوقت في نشدانها والعمل على تحقيقها، ليست سوى سير بعكس تيار العصر. لم نحصد من ورائه سوى الخيبة والفشل. ولذلك فإنه لا أمل للعرب في أن تقوم لهم قائمة بعد اليوم، إلا بالاندماج كأمم -وليس كأمة واحدة- في منظومة إقليميّة تأتي في مقدمتها المنظومة الشَّرق أوسطية .

إلى جانب هذا ينبغي أن ننوه، مجدداً باقتضاب، إلى تيار آخر ظهر وتشكل وأخذ يحتل حيزاً هاماً في الساحة الثقافيّة العربية أخيراً، تيار يجعل من القطريّة هويَّة جديدة تحل محل القوميَّة العربية، وترقى بالكيانات القائمة إلى مستوى الأمم، عبر إرجاعها إلى حقب إثنية تاريخيّة ماضية،

كالفينيقيَّة والفرعونيَّة. وقد ظهر هذا التَّيار، كما أشرنا من قبل، في كل من مصر ولبنان وتونس .

أخلص من هذا كله إلى الإقرار بأن مشروع الوحدة العربية لا يزال يشكل مطلباً تاريخياً ملحاً، ويملك من الحيوية والأهمية في الآفاق المستقبلية، وبخاصّة في عصر الكتل الإقليميّة، مقداراً كبيراً من الضَّرورة، ومثلنا على ذلك المشروع الوحدويّ الأوروبيّ. ثانياً، إن تحقيق هذا المشروع ليس رهناً بالنَّزعة الإرادوية للأنظمة الفرديَّة العربية، بقدر ما هو رهن بإرادة الشَّعب العربي التاريخيّة، الحرة .

هفكرة الانتماء للأمة تؤسس في الفكر القوميّ الكلاسيكي، على مصادرات إثنية – عضويَّة، أكثر منها إلى الانتماء الاجتماعيّ والحضاريّ. ألا تمثل هذه الرؤية تناقضاً مع الدعوة إلى الدَّولة القوميَّة الدِّيمقراطيّة البديلة، المؤسَّسة على فكرة التَّعاقد الاجتماعيّ؟

** لقد برزت في الفكر القوميّ الكلاسيكي هذه النَّزعة، التي اتخذت من الانسجام العرقيّ هويَّة سياسيّة، وحتى ثقافيّة، للقوميَّة العربية على حساب إغفال وقائع تشكل التاريخ العربي وتكونه. والأحداث والتفاعلات التي أسهمت في ذلك. وبسبب الطّبيعة الميتافيزيقيَّة لهذه النَّزعة، التي تجاهلت معطيات التاريخ وعلوم الإنسان، لم تنظر إلى الأُمة إلا بوصفها مُتجانسة مُكوّنة من أصل واحد، ومن ثقافة مُشتركة واحدة، وحتى من سلوك أخلاقيّ وسجايا واحدة، مهملة الفوارق والتَّنوعات بين أبنائها باعتبارها فوارق عرضية، زائفة، زائلة لا تنتمي إلى ماهية الأُمة .

لقد أدى هذا الإنكار للتمايز والتَّنوع إلى أن أصبحت فكرة التنكر للذاتيَّة الثقافيّة للجماعات المُختلفة والمُتنوِّعة، المكوّنة لجماعة الأُمة الواحدة، هي أساس المُمارسات السِّياسيّة في الدَّولة العربية، الأمر الذي أفضى عملياً

إلى بناء السِّياسات العربية على غش متبادل وريبة، أي على خدعة تعكس في الواقع جو الحرب الكامنة في كل صراع سياسيّ عميق الجذور .

أما فيما يتعلق بمضمون عملية التوحيد القوميّ في دولة قوميَّة ديموقراطيَّة، فإن هذا الفكر تجاهل واقعة التعدد والاختلاف في المجتمع العربي. إذ بدلاً من النَّظر إلى انقسام هذا المجتمع إلى قبائل وعشائر وجماعات إثنية وأديان ومذاهب وطوائف ومتحدات إقليميّة مغلقة وطبقات وشرائح اجتماعيَّة، على أنها واقعة تاريخيّة يتعين البحث في عملية تجاوزها في إطار من الوحدة العليا، التي تقبل بالتَّنوع داخلها وتأخذ به. نراه يكتفي بتوجيه الإدانات الأخلاقيّة لها، دون القيام بدراسة علميّة دقيقة لعملية تشكلها وكيفية تجاوزها .

ولقد أدى ذلك إلى إقصاء فكرة المواطنة التي تعبر عن حُرِّيَّة التَّعاقد وسيادة الشَّعب في الدَّولة العربية. وبالنَّتيجة ألحق التَّنوع الثقافيّ بالتنميط السِّياسيّ الأحادي بدعوى انسجام الهويَّة واتساقها، إلى أن أصبحتْ الهويَّة الثقافيّة القائمة على التَّنوع مُلحقة بالهويَّة السِّياسيّة القائمة على التَّسلط. وبالتالي تحولتْ الأخيرة إلى أداة صالحة للاستخدام السِّياسيّ الميكيافيليّ كلما بدا ذلك لأصحاب المصالح ضرورياً. ولا شك أن ذلك يتناقض مع مشروع الدَّولة الدِّيمقراطيّة القوميَّة، المؤسَّسة على فكرة التَّعاقد الاجتماعيّ .

صادق جلال العظم

العرب والمتغيرات العالمية*

مفكر سوري بارز. أستاذ فلسفة في جامعة دمشق. ترأس قسم الفلسفة فيما بعد. عمل باحثاً في عدة مراكز للبحوث. أستاذ في الجامعة الأمريكيّة ببيروت. أستاذ زائر في عدة جامعات دولية. له العديد من الكتب والإسهامات الفكريّة، منها كتابه الشهير (نقد الفكر الديني) ١٩٦٩، وأيضاً (ما بعد ذهنية التحريم) ١٩٩٧.

* نشر هذا الحوار في صحيفة السفير اللبنانية، العدد ٨٠٧٣، ١٧ آب ١٩٩٨.

*** برز في السنوات الأخيرة اهتمام عام بمشكلة العولمة، وبخاصة في العالم العربي. ترى هل يشير هذا الاهتمام بالعولمة كمفهوم، إلى صحة استخدامه، ألا يثير تداوله التباساً معرفياً وأيديولوجياً؟ السؤال يتصل هنا بضبط المصطلح وتحديده؟**

** لماذا برأيك يجب أن يثير مصطلح العولمة التباساً؟ فعندما نكون أمام حدث أو ظاهرة ما لا بد من مفهوم أو مصطلح ما نستخدمه لنشير أو نعبر عن الظاهرة. وهذه المشكلة واجهناها ولم نزل، منذ وقت طويل، فعندما يفد إلينا مثلاً اختراع جديد أو سلعة أو اكتشاف نحاول أن نجد له مصطلحاً يعرّفه، ومن بين عدة مصطلحات أو عبارات واحد أو اثنين يصبحان متداولين وشائعين للإشارة إلى هذا الشيء أو الظاهرة الجديدة. وهذا يتوقف إلى حد ما على عدة أمور مثل سهولة لفظ المصطلح ومرونة تداوله..h٤ .

أما بالنسبة للعولمة كظاهرة، فقد طرحت أيضاً كلمة الكوكبة أو الكونية للإشارة إليها، وكلها ترجمة عن أصل إما فرنسي أو إنكليزي. وأنا أرى أن كلمة العولمة هي الأسهل والأكثر شيوعاً الآن من المصطلحات الأخرى. المصطلح بذاته لا يثير أي التباس، المهم الذي يحمله هذا المصطلح من معان ومضامين وأفكار، وما يحتمله من تفاسير وتعديلات.. فإذا قال أحدهم الكوكبة لا مانع لديّ، بيد أنه هناك مشكلة لغوية بالنسبة إلى اللغة العربية. فحينما نقول كوكبة لا نعني بالضرورة كوكب الأرض، نعني أيضاً الكواكب الأخرى. بينما في اللغة الإنكليزية عندما نقول Globe نعني الكرة الأرضية تحديداً، لذلك عندما نقول Globalization فإنها تعني أو تشير دائماً إلى الكرة الأرضية. لكن عبارة الكوكبة، المشتقة من كوكب ليست شائعة باعتبار

الكوكب لا يشير في العربية فقط إلى الكرة الأرضية، كما هو الحال في اللغة الإنكليزية. وأعتقد أن هذا شبيه بوضع اللغة الفرنسية من هنا استعمل الفرنسيون كلمة Mondializasion من Mond العالم. ومن هنا جاءت كلمة العولمة .على كل لا تهمني كثيراً قضية المصطلحات بقدر ما يهمني المصطلع كشيء أداتي، المهم إيصال الفكرة وتحليلها وفهمها وهذا هو المقصد من وراء استخدام المصطلع .

*** تتأسس العولمة على تصدير رؤوس الأموال فضلاً عن التقانة، ما الذي يميزها عن الإمبريالية التي كان تصدير رؤوس الأموال من أبرز سماتها؟ هل تمثل مرحلة نوعية ثالثة لسيرورة النظام الرأسمالي العالمي، ما هي أبرز خصائصها النوعية؟**

** تصدير رؤوس الأموال مسألة قديمة، وأنت تعرف أطروحتي عن العولمة، ولا يتسع المكان هنا للتفصيل (انظر مجلة الطريق، تموز/ آب ١٩٩٧).

إن العولمة كظاهرة وواقعة لها جوانب متنوعة ومعقدة، وذكرت أنت أن الكتاب يرون في العولمة أشياء مختلفة. وبرأيي إن ذلك أمر طبيعي إلى حد ما، لأن كل باحث أو مفكر لما يعالج هذه الظاهرة فإنه يركز أحياناً على جانب من جوانبها دون الأخرى. فهناك من لا يرى فيها إلا تصدير رؤوس الأموال أو التقانة..الخ. لكن العيب الوحيد في هذه النظرة هو أنها كانت أحادية الرؤية، وعندئذ لا يكتشفون فيها شيئاً جديداً، وهذا غير صحيح بطبيعة الحال. فإذا كانت مجرد تقانة أو تصدير رؤوس أموال أو .. إذاً لماذا كل هذا الكلام والحديث الكثيف عنها!!؟ لا بد من أن هناك شيئاً جديداً ونوعياً في هذه العملية، حتى نناقشها بهذا القدر من الاهتمام والاتساع والكثافة والقوة. ومن

هذا القبيل يرى البعض فيها أنها جعلت من العالم قرية صغيرة بالاعتماد على سرعة الاتصالات مثلاً، وهذه أيضاً نظرة نسبية جداً، لأن أي اختراع جديد أو اكتشاف منذ القرن التاسع عشر كان يُظهر انكماش العالم بحيث يبدو أشبه ما يكون بقرية صغيرة. فإذا نظرت إلى البيان الشيوعي ستكتشف أن ماركس اعتبر العالم كأنه أصبح نقطة واحدة موحدة باختراع التلغراف. وشبيه بهذا الأمر اختراع التلفون وكذلك السفينة البخارية بدلاً من الشراعية. .الخ .

* إذاً، ما هو الأمر الجوهري والنوعي في هذه الظاهرة؟

** أعتقد أن ما سبق هو الشيء الظاهري السطحي بالنسبة لعملية العولمة، ومن هذه الناحية هي تسريع للأشياء التي كنا نعرفها. اجتهادي في هذا مفصل في الأطروحة (انظر العدد المذكور مجلة الطريق) كانت المرحلة الإمبريالية، كما حللها لينين، تصدر نوعاً معيناً من الرساميل، الرأس المال المالي بتعبير لينين. وكانت موجهة بشكل رئيسي إلى الصناعات الاستخراجية. فعندما نراجع الكتب الكلاسيكية حول هذا الموضوع، نجد أن الرساميل كانت تذهب إلى الأطراف وتوظف مثلاً في المناجم وفي الطرق، في القطاعات الخدمية وفي المرافق. واستمر الأمر على هذا المنوال حتى الحرب العالمِيَّة الثانية النقلة النوعية التي تميزت بها العولمة الآن تتحدد باعتقادي في انتقال رأس المال الموظف في عمليات الإنتاج في المراكز للإنتاج في الأطراف، وليس فقط في العمليات الاستخراجية أو الصناعات الاستخراجية. طبعاً هذه لا تزال في بداياتها .

* إذاً، أنت تؤرخ لبداية العولمة بعد الحرب العالمِيَّة الثانية؟

** أنا لست مؤرخاً اقتصادياً، لكن من خلال قراءاتي واطلاعاتي يبدو أن هذه النقلة بدأت مع الحرب العالمِيَّة الثانية.

* أم مع أزمة الخمسينات الاقتصادية؟

** أحياناً كثيرة الظواهر تبدأ دون أن نلاحظ مباشرة وعندما تتبلور نبدأ بالبحث عن بداياتها وجذورها .

***كما يبدو فإن الحرب الباردة عملت على لجمها وتعطيلها وتأخير ظهورها؟**

** هذا صحيح، لقد ألجمت الحرب الباردة انطلاقتها وعطلتها، ولذلك قلت في مقالي، إن كثافة الحديث عن العولمة صار في الوقت الذي دخلت فيه منظومة الدول الاشتراكية أزمتها الكبيرة وانهارت، بدت كأن هذه العقبة أزيلت وخرجت بعدها العولمة. بتعبير آخر، إن الاهتمام العالمي واليومي المكثف بها لم يتفجر حقاً إلا في لحظة زوال الاتحاد السوفييتي المفاجئ من الوجود. وبالتالي لم ينصب الاهتمام على العولمة بالشكل الذي نراه في هذه الأيام إلا بعد إزالة المانع الأخير المتبقي في وجه انفلاتها من عقالها، وفي وجه اندفاعها على النحو الذي نختبره الآن .

أمثلة بسيطة على ما سبق: تستطيع الشّركات العملاقة العابرة للجنسيات والقارات من موضعة أجزاء من عملياتها الإنتاجية في الصين وأجزاء أخرى في المكسيك وثالثة في كوريا ورابعة في إسبانيا وخامسة في إسرائيل وهكذا.. وهكذا حيث تحل الوحدات الإنتاجية والصناعية الفرعية والمبعثرة في أكثر من بلد وقارة ومكان محل الوحدات الإنتاجية الصناعية التقليدية العملاقة في بلدان المركز. ومن هنا الأهمية القصوى التي تكتسبها كل من ثورة الاتصالات وثورة المعلوماتيّة والكومبيوتر وأشباهها. إن شعار USA أو Made in Germany قد تحول إلى شعار دون حقيقة أو محتوى. في ظل العولمة يصبح الأساسي هل البضاعة هي من صنع شركة IBM أو من صنع شركة PUMAأو شركة..NIKE ؟

* هذا يعني أن النظام التايلوري أو الفوردي للإنتاج قد أصبح بدائياً..؟

** طبعاً، أصبح بدائياً، وأكثر من ذلك، وصار الانتقال السريع لمؤسسات الإنتاج من منطقة إلى أخرى أكثر أهمية وحيوية. مثلاً، لنفترض وجود محطة فضائية للبث في قطر وفي العادة تكون ذات رأسمال متعدد الجنسيات، إذا ما ضايقتها حكومة قطر تنتقل إلى روما..إلخ أو تذهب إلى لندن أو إلى دبي عندئذ يمكنها أن تعمل بسهولة أكثر وهذا المثال طبعاً لا يتصل بعمليات الإنتاج المباشر.

مثال آخر، السِّلعة التي نشتريها من السوق من صنع IBM يمكن أن تكون تصاميمها قد تمت في مكاتب IBM في كاليفورنيا، في الوقت الذي يجري فيه بناء هيكلها الخارجي في معمل IBM في البرازيل. كما يمكن أن تكون IBMقد استخرجت موادها الأولية وصنعتها في الأرجنتين. في الوقت الذي كان يجري فيه تصنيع قطعة أخرى في وحدات إنتاجية تابعة بشكل أو بآخر لـ IBMفي تايوان وتايلاند وسنغافورة إلى أن يتم تجميع ذلك كله في ورشة للشركة نفسها في ماليزيا مثلاً!

* تعني هنا أهمية رأس المال والسِّلعة أو مثلما يقال عادة بأنه لا وطن لرأس المال (الثروة)؟

** هذا صحيح. قرأت ذات مرة إحصائية بخصوص هذا الأمر، إذا اقتنى أمريكي سيارة في نيويورك بـ ١٠٠٠٠ دولار، وهذه أرقام افتراضية وليست واقعية، يذهب ٢٠٠٠ دولار إلى كوريا لأن هناك أشياء مصنوعة في كوريا و١٠٠٠ دولار إلى تايوان. إضافة إلى ذلك قد يذهب جزء من المبلغ إلى دولة أفريقية ما.. وجزء فقط منها يذهب إلى أمريكا. في الأربعينات عندما كان الأمريكي يبتاع سيارة شيفروليه كان يفترض أن هذه البضاعة مصنوعة في الولايات المتحدة، مصنوعة بكاملها داخل معمل في أمريكا بأيدٍ وخبرات عمال أمريكيين، ليدعم بذلك البضاعة أو الصناعة الأمريكيَّة، معظم قطعها كانت

مصنوعة في الولايات المتحدة وليس فقط التركيب الأساسي، وحين يدفع ٥٠٠٠ دولار كسعر لها يمكن القول إن ٤٥٠٠ منها يذهب للولايات المتحدة. الآن حينما يشتري نفس السيارة يجد أن أرباحها تتوزع كونياً ..

* **إذاً، هناك نوع من التدويل لفائض القيمة أيضاً؟**

** هذه طريقة أخرى لمناقشة المسألة .

مثل محسوس عن كيفية نشوء ظاهرة العولمة، مثلاً شركة الطيران البريطانية British Air Way إحدى أكبر شركات الطيران في العالم، صارت معظم مؤسساتها ومكاتبها الآن في الهند. إذا ارتفعت أجور الأيدي العاملة أو تعرضت للمضايقة تنتقل عندئذ إلى سريلانكا، وتعتبر الأخيرة نفسها مستفيدة من ذلك .

أعتقد أن هذه هي الأشياء المميزة لمرحلة العولمة، التي برزت فيها مجرد اتصالات وتصدير تقانة ورؤوس أموال. نعم رؤوس أموال، وكان ينبغي عليهم أن يحددوا أي نوع من رؤوس الأموال هي؟ صحيح الآن أن هناك رأس مال مالي، ولكن ما هو نوع الرأسمال؟ وهنا رساميل تذهب ولا تتوقف في العالم الثالث. طبعاً العولمة بالنسبة إلى الدول المتقدمة متحققة منذ زمن ليس بقصير منذ فترة مبكرة .

أريد أن أميز هنا أن هنالك خلطاً بين العولمة بمعنى العالميَّة، يقولون بأن العولمة قديمة والرومان كانت لديهم عولمة!! لا الأمر يختلف هنا.. العولمة شيء والعالميَّة شيء آخر. الإسلام عالمي بمعنى ما، البوذية عالميَّة، الشيوعية عالميَّة، ولا يجب أن نخلط بين ظاهرة العولمة التي نراها الآن والعالميَّة. الدكتور حافظ الجمالي أكد وأرجع الليبراليَّة إلى اليونان والرومان. هو لا يستطيع أن يميز بين نمطين تاريخيين أو مظهرين..إلخ، كأن التاريخ لم يأت بشيء جديد. على هذا المنوال كلما ظهرت عندنا ظاهرة جديدة نتحدث عنها بالقول بأنها من عندنا أصلاً وهي موجودة منذ القدم!! معنى ذلك أن

التاريخ لا يتقدم.. أنا أعتقد بأن العولمة ظاهرة جديدة حقاً، ونقطة جديدة في التاريخ، والقول بأنه لا جديد تحت الشمس، قول غير صحيح .

*** يطغى على الخطاب السياسيّ والثقافي اتجاه معاند يرفض العولمة مستقبلاً بدعوى الحفاظ على الهوية والخصائص الثقافية القومية النوعية. ألا تعتقدون أن هذا الموقف المكابر يتخذ نزوعاً ذاتياً، ويفتقد إلى الجدارة التاريخية أمام ظاهرة كالعولمة يرى البعض فيها ظاهرة موضوعية وحتمية لاتجاه التاريخ المعاصر؟**

** أتساءل أولاً: هل العولمة هي حقاً وبالفعل مملكة الضرورة، كما تظهر لنا الآن عند أهل الأطراف؟ هل هي حقاً القدر والمصير بالنسبة لنا؟ الحقيقة لا أعرف، وأعترف بأني منقسم على نفسي بهذا الشأن، ويبدو لي أن الجواب بالإيجاب أحياناً، ولكن في أحيان أخرى يبدو لي أن الجواب الأقرب إلى الصواب هو أن العولمة هي مملكة الضرورة والقدر والمصير من مواقع المركز ومواقع المسكين بزمام الأمور فيه، وليس بالضرورة من مواقعنا نحن. وإن الجواب الفعلي على أرض الواقع يتوقف أيضاً على ما نفعله نحن أهل الأطراف. على كل حال يظل السؤال قائماً والجواب معلقاً ومفتوحاً .

وأعود للشق الأول من السؤال لأقول: أنا لا أرى أن العولمة تؤثر بالضرورة على الهوية أكثر مما أثرت الإمبريالية سابقاً. أو أكثر من الحركات السابقة التي اتخذت طابعاً عالمياً وليس معولماً، إن انتشار المسيحية أثر على الهويات مثلاً. ولهذا لا تثير العولمة مخاوفي من هذا الجانب. نحن تأثرنا قبل بالإمبريالية، والصين والهند، ولكن مع مرور مئة وخمسين عاماً من الاستعمار الإمبريالي بقي الهندي هندياً وما زال الصيني صينياً والعربي عربياً..إلخ .

من المؤكد أنه لا توجد ثقافة ثابتة بالمطلق، هناك في الثقافة أشياء تموت وأشياء تحيا وتنشأ من جديد. هذه عملية تحول مستمرة. سوف تخلف العولمة أثراً في حياة الناس كما خلفت الإمبريالية في حياة الناس، هذا لا

شك فيه. غير أني غير مقتنع بأن هذا ضرب للهوية على الإطلاق. فمثلما بقي الهندي هندياً بعد مرور مئة سنة من الإمبريالية، وظل العربي عربياً بعد ٤٠٠ سنة من الحكم العثماني والتركي. في رأيي إن هناك افتعالاً لهذه المسألة. هؤلاء يرون مسألة الثقافة في بعض التبدلات الثقافية الثانوية أزياء، طريقة الأكل، موسيقا ..إلخ فهذه مسألة أذواق ثانوية ومتحولة على الدوام. هنا يجب أن نتعامل مع وقائع نظام العولمة أو التعاون معه بما يخدم مصالحنا. وأنا لا أقول إن هناك حتمية في العولمة، وأنا أعتقد أن هذه المسائل مفتوحة ومتوقفة على ما نفعله نحن ونتخذ من قرارات، وهذا ما سيؤثر على النمازج التي ستأتي بنتيجة تفاعل المجتمع العربي أو الهندي مع قضية العولمة .

أما بالنسبة للذين يدعون الخوف على مسألة الهوية، فأسالهم ما هي العناصر التي يخافون عليها في الهوية؟ أتراهم يخشون على اللغة مثلاً؟ ففي اللغة هناك على الدوام تحول كبير في العادة ومستمر. هل تشبه لغة المنفلوطي، لغة أدونيس مثلاً؟ هل لغة الجبرتي هي مثل لغة مؤرخي اليوم، قارنها مع لغة مؤرخ من طراز عبد الكريم رافع؟ اللغة هي وسيلة تتطور وتتحول. أتراهم يعتبرون أن النقلة في اللغة وفي طريقة تناول التاريخ هو ضرب للهوية، أم أنها عملية تقدم كبيرة؟ هؤلاء في العادة لا يحددون العناصر التي يجب أن نمشي عليها .

عموماً أنا فهمي للتاريخ مختلف، وفي رأيي أنه حتى الهويات تنحل تاريخياً، وأحياناً أخرى تباد هويات ثقافية بكاملها بإبادة حاملها، لكن هذه لحظات استثنائية جداً في التاريخ. صحيح أن الفلسطينيين شردوا إلا أنهم على العكس من ذلك، قويت هويتهم نتيجة هذا التشرد والتبعثر في الشتات. ناهيكم عن الذين يعيشون في ظل دولة إسرائيل ما زالت هويتهم متماسكة ولديهم اعتصام أشد بهويتهم القومية والعربية ..

* تتفاقم ردة الفعل إزاء هذا الوافد الكوني وميله إلى الهيمنة وتوحيد العالم. هل تمثل محض ردة فعل ثقافية ومجرد تضاد روحي وأخلاقي، أم أنه أكثر من ذلك مواجهة مع التقدم الاجتماعي والتاريخي؟ ما هو تعليقكم على ذلك؟

** ردات الفعل هذه لا تتم إلا على مستوى الكلام، لأن اقتصاديات العالم متكيفة عملياً ومندمجة بالنظام الاقتصادي العالمي، لكن إلى أي حد تبدو مندمجة اقتصادياً، فهذا أمر آخر. بيد أنني على صعيد الواقع والفعل أنها تتكيف مع التطورات والتحولات التي تحدثها العولمة والاقتصاد العالمي والرأسمال الدولي العولمي. وهذا التكيف يأخذ بعين الاعتبار المصالح المحلية والطبقية ومصالح الأنظمة السياسيَّة، غير أنه يتم ضمن حدود المحافظة على بعض هذه المصالح. لكنني لا أرى أن هناك معارضة حقيقية لهذا الوافد علينا، على العكس هناك إقبال عليه .

* إذاً هي تمثل ادعاءات ومزاعم سياسية لا أكثر؟

** طبعاً، هناك مفكرون ومناقشون خائفون من هذا الأمر ويتحدثون بذلك، لكن الاقتصاديات تتكيف عملياً وبصورة أسرع مع الوقائع شبه الجديدة، بالرغم مما يقال .

* هل بإمكاننا اعتبار العولمة، بمعنى ما، امتداداً للكونية التي سبق وأن تنبأ بها كارل ماركس في الأيديولوجيا الألمانية والبيان الشيوعي بأن الرأسماليَّة آخذة في الاتجاه نحو توحيد العالم اقتصادياً وثقافياً، وبأنها حيث لا تقضي قضاءً تاماً على الخصائص القومية والأخلاقية والثقافية والدين فإنها تجعل منها مسخرة؟

** لا أملك إجابة سهلة وبسيطة، بنعم أو لا، على هذا الطرح. أعتقد بأن كارل ماركس كان على الصواب، في أمور كثيرة، ليس ماركس وحده، فقد لوحظ بأن الكثير من المفكرين، من اليسار واليمين على السواء، بضمنهم

آدم سميث، هؤلاء جميعاً اتفقوا على الطَّابع العالمي لنمط الإنتاج الرأسمالي. فحينما يدخل نمط الإنتاج الرأسمالي، أياً كانت طبيعة المجتمع، لا بد أن يفرز نتائج وظواهر وترتيبات متشابهة، سواء دخل على بلد أفريقي أو حل في بلد آسيوي..الخ. هناك آليات وترتيبات وظواهر مرافقة يفرزها في الحال، وهي متشابهة عموماً. اقتصادات ما قبل الرأسماليَّة كانت قائمة على التبادل العيني، وكان (النقد) له شأن ثانوي فيها. وكما ذكر ماركس كان التجار والمرابين غرباء عن هذه المجتمعات قبل الرأسماليَّة. وحينما اخترق نمط الإنتاج الرأسمالي تشكيلة قبل رأسماليَّة حل معه أو مهد له النقد. وعندئذ حدثت تحولات رافقته كانت متشابهة إلى حد ما، سواء أكانت هنا أو في آسيا أو في إفريقيا..الخ.

بهذا المعنى، هناك عملية توحيد، أما الحديث عن التحولات الثقافية والأيديولوجية التي ترتبت على دخول الرأسماليَّة في المجتمعات، فيمكننا اتخاذ الرواية الحديثة كنوع أدبي - فني مثلاً على ذلك. فقد نشأت الرواية في الغرب وانتشرت في العالم العربي والهند والصين وافريقيا، نتيجة المقدمات الاجتماعية السابقة.

*** وبذلك نشأت على أنقاض الأنماط السردية الحكائية الأخرى كالملاحم والسير والقصص الشعبية..الخ؟**

** نعم إلى حد ما، لقد تجاوزتها وهمشتها وأحالتها جانباً، ووظفتها في بنيتها الفنية الجديدة ..

مثال آخر، حينما حل هذا النمط الرأسمالي فقد أدخل معه العلوم الطبيعية الحديثة وصار هنالك علماء فيزياء وطبيعة في إفريقيا مثلما في أوروبا والهند والصين..إلخ كل هؤلاء أصبحوا يتخاطبون بلغة واحدة موحدة. بهذا المعنى حينما يحل النمط الرأسمالي للإنتاج يقوم بتوحيد ثقافي وغير ثقافي أحياناً، لكني لا أستنتج من هذا أن الصيني أصبح هندياً أو العكس أن العربي

أصبح أوروبياً أو أن الأوروبي صار عربياً أو إفريقيا. من هنا منشأ تعقيد الظاهرة .

نعم هنالك على الدوام أشياء وظواهر تتوحد. وهنالك أشياء تبقى محافظة على هويتها .

* أفهم من كلامكم أن العولمة هي امتداد للرأسمالية؟

**نحن اتفقنا على أنها طور متقدم للرأسماليَّة كما قال عنها ماندل Lated capitalism وتعني الرأسماليَّة المتقدمة أو هي حرفياً رأسماليَّة فيما بعد، وليست الرأسماليَّة المتأخرة .

* سؤال الهوية يطرح مشكلة علاقة العروبة بالإسلام. هذا السؤال لا يزال قائماً. وعلى قاعدته تبلورت ثلاث إجابات رئيسية. اتجاه تكاملي يرى أن هنالك تماهياً مطلقاً بين الأمة والإسلام، واتجاه يدعو إلى عكس ذلك بالقول بفصل الأمة عن الإسلام واتجاه توفيقي قلق ينزع إلى الحلول البراغماتية الانتقائية. نريد منك أن تفصل الرأي بشأنها؟

** العروبة والإسلام متماهيان، كيف هذا؟ فهناك مسلمون غير عرب، ماذا بشأنهم؟ وكيف سيكون هناك تماهٍ بين الإسلام والعروبة إذا كان هنالك عرب غير مسلمين؟ هذا التماهي غير جائز وليس صحيحاً. على مستوى آخر هنالك قومية مختلفة مسلمة، إيرانية، تركية، هندية..إلخ. التماهي بين الإسلام والعروبة تدحضه الوقائع البسيطة. ثم إن هناك عرب غير مسلمين، مسيحيين، يهود، ملحدين هذا جائز. بالنتيجة هذه الفكرة سخيفة .

أما من جهة الفصل بين الدولة والدين فيعني ذلك أن الدولة تتعامل مع المجتمع كمواطنين بصرف النظر عن دينهم، وهذا هو معنى الفصل. أما حين يأتي مفكر عربي وباحث إسلامي ويزعم أن هنالك تماهياً بين الإسلام والعروبة، فهذا خطاب سياسي أيديولوجي موجه للحظة معينة، لحل مسألة

ملحة وهو يشبه إلى حد ما كلام محمد عبده عندما يقول: إن العلم الحديث موجود أصلاً لدينا في القرآن. طبعاً لا ينبغي أخذ هذا الكلام حرفياً، على علاّته. ينبغي النظر إليه على أنه يريد أن يستجلب أو يسوّغ العلم الحديث إلى العالم الإسلامي، كي يجعله مقبولاً سائغاً في لحظة ما. فيقوم بتبييئه وتوطينه. ويقول مسوغاً دعوته تلك: إن العلم خرج في الأصل من عندنا. هذا الخطاب له وظيفة سياسية آنية. وأنا كعالم ومفكر، لا أحمله محمل الجد إلا من الجانب الوظيفي، وما أن يفقد هذا الجانب الوظيفي حتى يصبح هذا الكلام نافلاً .

أرى شبهاً لمثل هذه التيارات التي تدعو إلى التماهي بين الإسلام والعروبة مثلاً في الستينات عندما كان المد الوطنيّ واليساري هو السائد، وكان ممثلو الفكر الإسلامي المستنير يتقربون من الفكر العلمي والوطنيّ والقومي، ويحاولون أن يماهوا بينه وبين الإسلام. الآن انقلبت الآية، فبعد انهيار المشروع القومي ودخوله الأزمة بعد هزيمة ١٩٦٧، عاد وانتعش الفكر الديني الأصولي الإسلامي، وصار الآن كل الذين كانوا بالأمس قوميين وعلمانيين ويساريين يقومون بنفس الدور الذي كان يقوم به الإسلامي في الخمسينات، أصبحوا يتقربون إلى الإسلام. هذه مسألة توازن قوى سياسية ومن شأن الأحزاب والتنظيمات..الخ. لكن لا تقل لي شيئاً عن مسألة الهوية أو الأمة أو تاريخياً مسألة علاقة العروبة بالإسلام، فهذه مسائل لحظية، عبثية، ما عادت تعنيني، أكثر منها مادة لتكوين رؤية علمية دقيقة حولها .

أنا أسأل الآن: هنالك قومية صينية، وهنالك دين بوذي، فلماذا لا توجد دائماً مشكلة على هذا النحو، تناقش مسألة العلاقة بين القومية الصينية والديانة البوذية؟ هنالك قومية هندية ودين هندوسي، لماذا لا توجد مشكلة مستمرة هنالك حول العلاقة بينهما؟

لا أستطيع أن أقدم لك جواباً بسيطاً وسهلاً حول هذه المشكلة الآن وخصوصيتها على صعيد الموقف العربي. لكن يجوز القول: إن الديانات السماوية الكبرى مثل المسيحية والإسلام هي ديانات احتكارية إقصائية استبعادية. احتكارية بمعنى أنها تزعم أنها تحتكر الحقيقة النهائية والمطلقة في الدنيا والآخرة. وتطمح إلى أن يكون كل إنسان فيها. إما أن يكون مسلماً أو أن يكون مسيحياً، هذا الأمر مختلف بالنسبة إلى العقائد الأخرى. البوذية لا تملك مثل هذه التطلعات وأيضاً الهندوسية. فلا ينبغي لإنسان عربي إلا أن يكون مسلماً من وجهة النظر تلك، أو يعتنق ديناً آخر. السبب هو عامل النزعة الاحتكارية الموجودة في الإسلام أو المسيحية، وكذلك النزعة الاستبعادية الإقصائية لأي شيء لا يتفق ولا يتسق مع هوية هذه الأديان.

*** لماذا لا نفترض أن مرحلة النضال القومي وتشكل الوعي القومي ارتبط بأيديولوجيا دينية كانت مندغمة بهذا الوعي، وإن هذه الأيديولوجية الدينية كانت إحدى مكونات الوعي القومي في تلك المرحلة وموظفة لصالح المطالب القومية والوطنيَّة الأيديولوجية؟**

** يستخدم الوعي الديني عادة كأداة لصالح المد القومي، لكن يجب ألا ننسى أن الجماعات الدينية لا يرغبون في هذا، ولا يرون لهم أن يستخدم الدين ويوظف كأدوات لدى الآخرين، أو من قبل عقيدة دنيوية أخرى كالقومية وخاصة أن الإسلام كدين يعتبر نفسه محتكراً للحقيقة المطلقة، وأنه كدين كوني سيسود العالم في نهاية الأمر. لا شك أن ذلك سيثير ردة فعل لدى ممثلي الفكر الديني، ومدعاة لانزعاجهم. هم يزعمون بأن عليهم أن يوظفوا القومية لصالح الإسلام وأي شيء آخر وليس العكس. ولذلك حين يجدون في لحظة ما أن العكس هو الذي يحدث تنشأ أزمة واستياء كبير لديهم. ولا ننسَ أنه في القرن والنصف الأخير فقد ممثلو الفكر الديني والمؤسسات الدينية مواقعهم القوية في العالم العربي وامتيازاتهم، وكانوا هم في العادة

المسيطرين على حقول التعليم والقضاء..إلخ. كل هذا خرج من تحت سلطة أيديهم وما عادوا يملكون السيطرة عليها. وهذا لا يسرون لهم. إنهم الآن يريدون أن يستعيدوا تلك الامتيازات والمواقع، وقد خرجت من تحت أيديهم أو أزيحوا عنها باسم أمور أخرى مثل القومية أو العلمنة، الطبقة، التحديث. عموماً هذا هو جزء من الصراع القائم في مجتمعاتنا .

***أمام المستلزمات الاجتماعية والسياسيَّة الواقعية الراهنة، ظهرت دعوات الحوار والتقارب بين التيار الإسلامي والتيار العلماني والماركسي خصوصاً، ومعها برزت الدعوة إلى تأجيل البت في الخلافات الأيديولوجية بين الاتجاهين مؤقتاً، وبخاصة المسائل الخلافية المتصلة بالدين. هل ترجحون جدوى مثل هذه الدعوات بالإبقاء على الخلافات راهناً، أم أنكم تؤسسون لرؤية أخرى للحوار والخلاف حول الدين؟**

** هذا مرهون بمستويات الموقف أو الحدث. أعني إذا كانت هناك مشكلة راهنة، قوية وضاغطة علينا، وبرز فيها ساسة أو أشخاص أو حتى مفكرون بالدعوة إلى تأجيل المسائل الخلافية من أجل خلق جبهة موحدة ومتماسكة -تكون آنية- لمواجهة هذا الخطر الداهم أو المعضلة أو المشكلة، يصبح هذا الأمر جائزاً ومشروعاً، وليس فيه ما يستحق الرفض أو الاعتراض. لكن إذا افترضنا بأن مثل هذا الموقف - الدعوة - كفيل بحل كل الخلافات الأيديولوجية والمشكلات بين التيارات نكون عندئذ واهمين، ويكون هذا الافتراض غير دقيق .

هنا يجدر بي العودة إلى حديث د. حسن حنفي مؤخراً في جامعة دمشق. لقد تحدث وكأنه من الممكن أن نجمع الماركسي والإسلامي المستنير والقومي

والاشتراكي..الخ في خانة واحدة كي يتحاوروا حول واقعة معينة تشكل خطراً أو تحدياً مشتركاً ..

أنا أفهم هذا الكلام لو أننا سمعناه أو وجدناه في قائمة قائد سياسي من طراز كمال جنبلاط يريد أن ينشئ حركة وطنية لمواجهة وضع معين، لنفترض بأنه عدوان إسرائيلي على جنوب لبنان. أنا أقدر هذا الخطاب الذي يؤجل المشكلات ويعلق الخلافات بهدف استقطاب الناس في هذه اللحظة لمواجهة مشكلة ما، أنا أستحسن مثل هذه الدعوة من رجل سياسي من طراز كمال جنبلاط وأعتبره طبيعياً، ودليلاً على حسن التصرف. لكن الحال يختلف هنا مع أستاذ جامعي لا يملك من دنياه سوى منصبه ورأيه، أنا لا أعتقد أنه بهذه الطريقة يحل المشاكل ويوحد الأمة، إنه في مثل هذا يكون واهماً، لأن هذا ليس من شأنه، إلا إذا تحول من أستاذ جامعي إلى قائد سياسي على طريقة كمال جنبلاط وهو مثال ممتاز .

وفي الوقت الذي يقول فيه حسن حنفي: إن الناصريين إخواننا في القومية والاشتراكيين إخواننا في العدالة الاجتماعية، الشيوعيون إخواننا في العداء للإمبريالية ويعدد كل التيارات ليعتبرهم في النهاية أخوة، هذا الأمر من الممكن قبوله في مواجهة خطر على بلد مثل مصر. لأنهم في مثل هذه الحالة عليهم أن يعتصموا ويتوحدوا لأجل مواجهة إسرائيل. بيد أن حسن حنفي لا يطرح الأمر على هذا النحو فقط بل أكثر من ذلك، إنه يطرح الخلاف جانباً وكأنه بهذه الطريقة يحلها حلاً صحيحاً ويقدم أجوبة موضوعية عليها، وأنا لا أتوقع أية جدوى لمثل هذا الحل .

سمير أمين

العولمة وتحدياتها

سمير أمين باحث اقتصادي ومفكر من مصر. أستاذ اقتصاد في جامعة باريس وداكار. عمل مديراً للمعهد الإفريقي للتخطيط الاقتصادي والتنمية التابع للأمم المتحدة، ومديراً للمكتب الإفريقي لمنتدى العالم الثالث. أشرف على بحوث ودراسات استراتيجية في مجال المستقبل الإفريقي لصالح الأمم المتحدة. يرأس الآن منتدى العالم الثالث في داكار كما يرأس مركز البحوث العربية في القاهرة. له العديد من المؤلفات والأبحاث العلمية والدراسات..الخ .

* العولمة كقول مأثور في الفكر السياسي والاجتماعي المعاصرين، تشغل حيزاً كبيراً وهاماً. ورغم فيض الكلام عنها، وكثرة النقاشات والدراسات إلا أن ما يطغى على السطح هو الحديث عنها بوصفها نهاية تاريخ وبداية آخر، هو زمن الليبراليَّة الجديدة بلغة فوكوياما، الذي نظَّر لهذا الموضوع كثيراً. فهل هي حقاً بداية فعلية ونوعية مختلفة عن الرأسماليَّة والإمبريالية، التي قال لينين بنهايتها في وقته، أي واقعة تاريخية جديدة كلياً. وبقول آخر: هل تنطوي السيرورات الراهنة على نقلة نوعية تماماً باتجاه نمط جديد من النظام الاقتصادي، قد أخذ يبرز من البدء، أو أنه في سبيله إلى البروز؟ بأي معنى؟ أم أن كل ذلك لا يعدو أن يكون مجرد خطاب أيديولوجي؟

البعض يتحدث بإيمان عميق بأنه ليست هناك سابقة نموذجية لمثل هذا النظام الاقتصادي الكوني، ولربما بسبب افتقارهم إلى العمق التاريخي ينزعون إلى تصوير التغيرات الجارية باعتبارها فريدة لا سابق لها من قبل. ومعلوم لديكم أننا لو شئنا استخدام التعبير الآخر، الذي يفيد بمعنى الكونية، نجد أن مفكري القرن التاسع عشر، آدم سميث وماركس وغيرهم، قد سبقوا إلى التكهن بأن الرأسماليَّة في عصرهم آخذة في الاتجاه إلى دمج العالم اقتصادياً وتوحيده سياسياً وثقافياً، بمعنى أنها ستغزو جميع مجالات الحياة وتفرض نمطاً كونياً وأسلوباً عالمياً ثابتاً على الحياة. وهذا ما تحقق بعدئذ بالفعل؟

** في رأيي أن ما يسمى بالعولمة، هي مقولة وليست مفهوماً، إنها مصطلح فحسب، وليست مفهوماً، لأن المفهوم يفترض مرجعية نظرية وتحليل، بحيث أن الأجزاء المختلفة للواقع ترتبط طبقاً لمنهج نظري ما في إطار وحدة نظرية. في حين أن عبارة العولمة الشائعة الآن قد تحتوي على معان

متباينة بحسب مزاج المتحدث أو الدارس. بالإنكليزية يقال عنها Catchword، القول الذي أمسك به الناس وأخذوا به. إنها كلمة خطيرة، وهي بهذا المعنى توظف لتبرير أشياء مختلفة، وبشكل أساس لتبرير استراتيجية الرأسمال المهيمن. فعوضاً من أن نعمد بداية إلى منع تعريف لها، حريٌّ بنا أن نبدأ من تحليل الواقع وتحديد ما هو جديد بالفعل، وما هو غير جديد، بحيث نفهم من خلال هذا التحليل السمات الرئيسة لهذه المرحلة من مراحل الرأسماليَّة، كما نعتقد، وهي باعتقادي مرحلة من الرأسماليَّة، وبالتالي مرحلة من المشروع الرأسمالي الإمبريالي وليس أكثر من ذلك.

الرأسماليَّة كنظام تجدد نفسها بانتظام، وأنا أعتقد، كما كتب فؤاد مرسي سابقاً، إن الرأسماليَّة جددت أو تجدد نفسها باستمرار. فهي بخلاف النظام السابقة، تقوم على التغيير المستمر لذاتها، لكن دعني أعترف بأنه في بعض لحظات التاريخ تتراكم هذه التغييرات التي تصل إلى مستوى التغيير الكيفي، لكن في إطار النظام الرأسمالي ذاته، وليس خارجاً عنه، لا في إطار يتخطى منطق الرأسماليَّة، بل داخله تجري تلك التحولات. وفي رأيي أن السمة الرئيسة للمرحلة التي نمرُّ بها هو اختلال توازن القوى الاجتماعية لصالح الرأسماليَّة، وهذا الاختلال هو الذي قاد إلى الوضع الراهن الناشئ، الذي يعني أن الطبقات الاجتماعية المسحوقة والشعوب التي باتت ضحية للتوسع الإمبريالي، هي فاقدة للقدرة على مواجهة هذا النظام. وهذا الوضع السِّياسيّ-الاجتماعي شاذ في التاريخ. لذلك يتعذر التكهن بإمكانية استمراره لمدة طويلة بحيث تستمر الرأسماليَّة في الهيمنة دون أن تأخذ بالحسبان المصالح الأخرى.

دعني أنطلق هنا من نقد الخطاب السائد، الذي يتحدث عن العولمة بعدِّها نهاية التاريخ. وكأنها مرحلة سابقة جديدة، أصبحت وتكاد أن تصبح

الشكل النهائي للتاريخ وبالتالي من شأنها أن تضمن نوعاً من الثبات إن لم يكن للأبد، لسيرورة التاريخ الإنساني .

الرأسماليَّة تحلم على الدوام أن تحكم العالم وحدها، وهذا ما أسميه بيوتوبيا الرأسماليَّة، بمعنى أنها تسعى للهيمنة على مختلف أوجه الحياة الاجتماعية، التي ينبغي أن تخضع لمنطق التراكم الرأسمالي وتتكيف طبقاً لمقتضياته. هذا المنظور غير الجدلي لا يأخذ بالحسبان وجود القوى الاجتماعية الأخرى ويتجاهلها، في حين أن الرأسماليَّة الواقعية، القائمة بالفعل هي نتيجة صراعات وتوازنات. خطاب العولمة الرأسماليَّة يتجاهل هذا الواقع الحقيقي، ويحلُّ واقعاً وهمياً محله، الذي أسميه بالرأسماليَّة الخيالية. فهي تعلن، مثلاً، أن الأسواق تستطيع أن تنتج من تلقاء نفسها آليات معينة تحل محل صراع القوى الطبقية والاجتماعية وتوازنها. علينا إزاء ذلك أن نتجاوز الوصف المجرد للظواهر الملازمة للعولمة .

السؤال الأهم: هل هذه الظواهر، تشكلُ بالفعل، كما قال الرئيس بوش، نظاماً عالمياً جديداً، وشكلاً نهائياً للتاريخ؟

***(مقاطعاً) ما هو الجديد على هذا الصعيد؟ ولعلي أعقد الأمر قليلاً بالسؤال؛ إذا كانت العولمة تتأسس على تصدير رؤوس الأموال فضلاً عن التكنولوجية، فما الذي يميزها عن الإمبريالية التي كانت تتسم أيضاً بتصدير رؤوس الأموال؟ هل تمثل مرحلة ثالثة نوعية لصيرورة النظام الرأسمالي العالمي؟ ما هي أبرز خصائصها النوعية؟ هل هي مجرد ظاهرة سياسية أم اقتصادية أم أيديولوجية؟ أم هي كل ذلك؟ وبقول آخر، هل الإمبريالية والعولمة مرحلتان لنظام اجتماعي واحد؟**

******في اعتقادي أن الجديد يتمثل في شيئين أساسيين، كما يبدو للوهلة الأولى. **أولاً:** تكثيف المتغيرات التكنولوجية بأبعادها المختلفة والثورة المعلوماتيَّة. **ثانياً:** تغيير كيفي في طبيعة الرأسماليَّة كمنظومة عالميَّة. هنالك

أيضاً مطامع جديدة بتوسيع انتشارها على الصعيد العالمي، طموح جديد بالنسبة للفرد على صعيد الحقوق والحريات الديمقراطية، التي باتت ملحة بصورة أشد مما كانت عليه في الأزمنة السابقة .

من جانب أول، يطرح الخطاب السائد، القائم على منهج ساذج، تصوراً يعدُّ من التغيير التكنولوجي بحد ذاته، مصدراً لتغيير المجتمع . فالمجتمع من وجهة النظر هذه، يتكيف في جميع أوجهه وواقعه مع حاجات هذا التقدم التقني ومقتضياته. هذا المنطق سطحي يعمم النتائج المحتملة الناتجة أصلاً عن التغيير التقني. وفي الوقت ذاته يتجاهل تماماً أن التغيير التقني يعمل من خلال علاقات الإنتاج السائدة والعلاقات الاجتماعية بشكل عام، أي في إطار نمط إنتاج اجتماعي معين، الذي هو النمط الرأسمالي. وهذا البعد أساسي لدى فهم أثر وطبيعة ودور التقدم التكنولوجي الآن. من الأهمية بمكان أن يجري الحديث عن أهمية التغيير التكنولوجي ليس في حدِّ ذاته، وإنما في ما ينتج من تأثير على العلاقات الاجتماعية. ومعلوم أن التغيير التكنولوجي يعني في أحد أوجهه تغييراً في تنظيم العمل، في أشكال تنظيم العمل، لا في نمط الإنتاج في المفهوم الماركسي. وهذا ما حصل أكثر من مرة في تاريخ الرأسماليَّة. فلنعد مثلاً إلى الموجة السابقة من التقدم التكنولوجي. ففي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أنتج المصنع الكبير ونشأت خطوط الإنتاج المكثفة، وجاءت التايلورية -الفوردية، ثم برزت بنتيجة ذلك أشكال من تنظيم العمل، وبالتالي أشكال جديدة من تنظيم الطبقة العاملة نفسها بهدف مواجهة ديكتاتورية رأس المال، هنا ظهرت بالفعل الأشكال التنظيمية للحراك السِّياسيّ الجديد وانتشرت الأحزاب الشيوعية، الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية، النقابات وما حققته من ممارسات سياسية واجتماعية كالإضرابات والمظاهرات..الخ .

أشكال التنظيم السابقة أخذت تفقد فعاليتها، تتآكل وتنهار، دون أن تتشكل بعد الأشكال الجديدة. نحن، إذن، في مرحلة انتقالية، تنطوي على تصاعد للتناقضات والنزاعات والنضالات حتى نصل إلى شكل معين يتسم بالجدارة والمصداقية، على صعيد الممارسة. إنها مرحلة قلق وفوضى والحركة الاجتماعية لا تزال مجزأة ودون مستوى البديل المطلوب. على هذا النحو يبدو تأثير الثورة التكنولوجية على أنماط تنظيم العمل وبالتالي أشكال الصراع الطبقي .

من جانب آخر، نحن نعلم أنه في المراحل السابقة من تاريخ الرأسماليَّة، كان هناك نوع من التوافق بين إدارة الاقتصاد، إعادة إنتاج التراكم الرأسمالي وتكوينه وبين فضاء إدارة الجوانب السِّياسيَّة. فالرأسماليَّة دون دولة ودون سلطة سياسية أمر مستحيل، خيالي. النظرية الرأسماليَّة تتحدث عن **الاقتصاد المحض**، ونحن نتحدث عن **الاقتصاد السياسي**. فلا وجود لاقتصاد بدون سياسة، ولا وجود لرأسماليَّة بدون دولة. ومن ثم من الأهمية بمكان النظر وملاحظة طبيعة هذه العلاقة بين الاقتصادي والسياسي. في المراحل السابقة، كان هنالك توافق، كما أشرت، بين المستويين، توافق في إطار ما نسميه عادة بالدولة الوطنيَّة البورجوازية، على الأقل في المراكز المتقدمة. فالدولة الوطنيَّة البورجوازية، التي كانت بمثابة المثل الأعلى للآخرين، هي عبارة عن عنصرين يكملان بعضهما البعض. **أولاً**، منظومة إنتاجية متمركزة على الذات، وإن كانت هذه المنظومة مفتوحة على الآخر، توسعية واستعمارية. هذا هو المستوى الاقتصادي. المنظومة تعني هنا أنها تشكل كلاً مرتبطاً في علاقة داخلية للبنية الواحدة، التي تمنح هذه العلاقة الداخلية الأولوية على علاقاتها مع الآخر في الخارج، هذا ما أعنيه بعبارة منظومة إنتاجية وطنية متمركزة على الذات .

ثانياً، المستوى السياسي. يحدث ضمن الدولة البورجوازية صراع بين الطبقات المختلفة، يفرض على الطبقة الرأسماليَّة أن يقيم تحالفاً طبقياً وطنياً يضمن له الهيمنة على صعيد المجتمع، وقد يتخذ هذا التحالف أشكالاً مختلفة ومتنوعة.

خلاصة القول: إن هذا التوافق بين المستويين، بدأ يتآكل ويتلاشى. فعلى المستوى الاقتصادي، نلاحظ أن ثمة نقلة كيفية نوعاً ما على الصعيد العالمي، كما أسميه، نقلة من الاقتصاد ذي الطَّابع الدولي، القائم على علاقات بين الدول المتمركزة على الذات إلى حد كبير إلى الاقتصاد العالمي، حيث تكون التفاعلات الجديدة بين الفاعلين المختلفين في هذا الاقتصاد يكون مباشراً، بصفتهم فاعلين أساسيين لا ينشطون من منطلق وطني وضمن إطار وطني، ومن ثم ينطلقون إلى الإطار الدولي، بل يعملون بشكل مباشر ويتفاعلون بشكل مباشر مع فاعلين آخرين على الصعيد العالمي، دون المرور بالضرورة في الإطار الوطني. إن ما يبدو لنا هو أن الفئة الرأسماليَّة المهيمنة - الفاعلون اليوم الذين يشكلون الشَّركات المتعدِّية الجنسيَّة- أصبحت فاعلة، وتتفاعل مع الآخر، متخطية الحدود، ودون أن يكون نشاطها خاضعاً بالدرجة الأولى لمنطق المنظومة الوطنيَّة المتمركزة على الذات. معنى ذلك، أن ثمة تغيراً كيفياً بالفعل، من اقتصاد دولي إلى اقتصاد عالمي. الرأسماليَّة كانت حتى الآن عالميَّة وليست قطرية، لكنها كانت نظاماً عالمياً دولانياً. بمعنى أن التبادلات بأشكالها المختلفة، تجارية، تصدير رؤوس الأموال، تصدير التكنولوجيا، هجرة الأيدي العامليَّة..الخ، جميعها كانت بالأساس تبادلات بين منظومات وطنية متمركزة على الذات، على الأقل في المراكز المتقدمة والمهيمنة على المنظومة ككل. من هنا نفهم مبرر الرفض من قبل الأطراف والانتفاضة ضدها، إذ ليس من قبيل الصدفة أن تثار الثورات الاجتماعية الاشتراكية، في هذا السياق وتتحقق في الأطراف، سواء كانت في روسيا أو الصين، وكذلك

الأمر مع حركات التحرر الوطني، التي أعدها نموذجاً أقل راديكالية، لكنها نشأت للأسباب ذاتها والهدف ذاته، أعني السعي إلى إقامة منظومات وطنية متمركزة على الذات في مواجهة تلك. سواء أقامت على علاقات إنتاج تكاد تكون رأسماليَّة أو علاقات إنتاج مجددة إلى حد ما، للنمط الاشتراكي .

هكذا كانت السمة الرئيسة للاقتصاد العالمي، كونه اقتصاداً دولانياً، أعني منظومة علاقات بين منظومات وطنية متمركزة على الذات، التي شرعت بالتفكك الآن -لم تتفكك نهائياً بعد - نتيجة صعود هؤلاء الفاعلين الجدد، الذين هم الشَّركات المُتعدِّية الجنسيَّة، وأخذوا يعملون على المستوى العالمي مباشرةً، وليس من خلال المنظومات الوطنيَّة المتمركزة على الذات. من هنا أنحاز إلى الرأي القائل، بأن العولمة هي أرخبيل من الجزر المعولمة، في محيط غير معولم. والفرق بين المركز والأطراف في الظروف الجديدة كالآتي: أن كثافة وجود الجزر في المركز مرتفع، أعني بها جزر كبيرة وقوية، هي الشَّركات المُتعدِّية الجنسيَّة، وكل قطاعات الإنتاج المرتبطة بها بشكل مباشر .

في الدرجة التالية على المراكز المتقدمة تلك، نجد مناطق الدول التي تقدمت في سعيها لإقامة منظومات وطنية متمركزة حول الذات. أعني بها الدول الاشتراكية سابقاً، كوريا والبرازيل والمكسيك..الخ. نجد هنا أن كثافة وجود الجزر المعولمة تنخفض. وعندما ننتقل إلى الدرجة الثالثة، التي تنتمي إليها الدول والمجتمعات التي دخلت في التصنيع نوعاً لكن دون أن تحقق منظومة ما. أشير هنا إلى سوريا ومصر كمثالين، حيث تتواجد منشآت صناعية، لكنها لا تشكل منظومة متكاملة، لأن المنظومة أعلى وأكثر تعقيداً من مجرد وجود منشآت صناعية. عموماً الكثافة تنخفض كثيراً عند هذا المستوى. عندما نتناول العالم الرابع، كما يسمى الآن، ونعني به المناطق التي لم تدخل بعد مرحلة التصنيع، تنخفض الكثافة حتى تكون قريبة من الصفر .

المنطق الناظم والسائد في المراحل السابقة، كان منطق التراكم الرأسمالي في إطار وفي شروط منظومات إنتاجية وطنية. الآن لم يعد هذا المنطق فاعلاً علماً أن البديل لم يتشكل بعد، مما يبرز تسمية هذه الحقبة بمرحلة الفوضى، التي تفتقر إلى منطق ناظم لها، بخلاف المنظومات الرأسماليَّة الوطنيَّة السابقة. هذه الفوضى لا بد وأن تقود إلى مقاومة صاعدة، تنطلق من واقع تجزئة الحركات الاجتماعية المناهضة وبالتالي لا بد من أن ينشأ تحد حقيقي يواجه هذا الواقع القائم، وأنا لا أزال كاشتراكي وشيوعي، أؤمن بحتمية التغيير الكيفي في الواقع الرأسمالي نحو بديل اشتراكي ما .

ينبغي أن أشير أيضاً إلى عدد من الظواهر البارزة التي تتسم بها هذه المرحلة، مثل انسحاب دور الدولة جزئياً أو تلاشيه، وفقدانها لشرعيتها إلى حد ما، بسبب الدور المتنامي للفاعلين الاقتصاديين الذين يتعاطون على الصعيد العالمي اقتصادياً وسياسياً، متخطين بذلك الأطر الوطنيَّة المحلية أعني الإطار السِّياسيّ للدولة القومية، أو المتعددة القوميات. الجميع يرى أن دور الدولة بدأ يتآكل فوقياً وتحتياً. من فوق يتجلى من خلال بروز الاتجاهات الجديدة العاملة على الصعيد العالمي مباشرة، ومن تحت عبر تبلور مطالب محلية وطنية الطَّابع باتجاه العالميَّة. مثلاً مسالة الأقليات. من هنا برزت أشكال متعددة وجديدة أيضاً من السلطة بالمعنى الواسع لها. مثل سلطة الشَّركات المُتعدِّية الجنسيَّة الكبرى أولاً. وثانياً نشوء حركات اجتماعية تقوم على شرعيات أخرى غير الشرعية الوطنيَّة التقليدية، مثلاً شرعيات دينية وتشكل إجمالاً ما يسمى في الخطاب السائد بالمجتمع المدني العالمي .

الخطاب السائد يكتفي بوصف مجموعة الظواهر هذه، ويمنحها طابعاً جديداً وكيفياً كلياً، مرحباً بها بوصفها جوانب إيجابية، والحق أن لها جوانب إيجابية برأيي مثل دعم المطامع الديموقراطية ومطالبها ومساندة القيم العالميَّة المتنوعة ونشرها. لكن الخطأ يكمن في أن الخطاب السائد يضفي الطَّابع

الضروري والموضوعي على هذه الظواهر، كأن يقول إنها حتمية شئنا ذلك أم أبينا، وبالتالي ليس أمامنا سوى البحث عن استراتيجية للتكيف معها؟ ومن ثم فإن الأجدر بالبقاء هو الأكثر قدرة وكفاءة على التكيف مع هذا المنحى من التطور سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، الأمة أو الدولة. وهذا يعني أن رفض هذه الظواهر وعدم التكيف معها محكوم بالفشل في نهاية الأمر .

هذا هو الخطاب السائد بشيء من التبسيط، الذي لا يخلو من الملاحظات الصحيحة في حد ذاتها والاستنتاجات السريعة. حين البحث عما هو جديد في هذه الظواهر والحديث عنها بصفتها جديدة حقاً، ينبغي أخذها بالحسبان تمييزاً لها عن الزائف والعارض الظرفي المرتبط بخصوصية المرحلة الانتقالية تجنباً للوقوع في أوهامها. نحن في مرحلة انتقالية نعلم من أين تأتي لكننا لا نعلم بالضبط أين ستمضي وعلى أي نحو. وهذا يعني أننا أمام خيارات مفتوحة أكثر مما تبدو لنا في الظاهر في الخطاب السائد. الخطاب السائد يركز بشدة على ما هو جديد، وهنا مكمن قوته، وهنالك فعلاً ما هو جديد ونحن بدورنا لا ننكر ذلك، فمن يتجاهل هذه الحقيقة فإنه يتجاهل الواقع الحقيقي الجديد كما هو عليه بالفعل. وفي ضوء ذلك ينبغي النظر مجدداً في أشكال التنظيم بالمعنى الواسع التي لا بد أن تتجدد بدورها، بما فيها تنظيم الدولة، والتنظيمات المجتمعية بأشكالها المختلفة الطبقية والسِّياسيَّة، لأن القديمة فقدت كثيراً من فاعليتها، ومن ثم مصداقيتها وشرعيتها، علماً أن الأشكال الجديدة للتنظيم لم تتبلور بعد وتتكون .

بيد أن نقطة الضعف في هذا الخطاب تتجلى في تعدد أوجه النقص فيه. فعندما يتحدث عن الجديد، يشير إليه كما لو أنه حدث في فراغ، لا في إطار مجتمع قائم بالفعل، الذي هو المجتمع الرأسمالي. لنسمه إذن باسمه الحقيقي والشامل. الخطاب يتجاهل واقع أن هذه التغيرات حدثت في إطار التراكم الرأسمالي وتاريخه. إنه يحل محل هذا الواقع رأسماليَّة متخيلة ومفترضة.

تقوم على تصور آليات عمل السوق وقواعد المنافسة وكأنها تعمل بشكل مطلق في فراغ من العلاقات الاجتماعية، وهذا التصور لا يخلو من التضليل الأيديولوجي غير الحاذق. ولا علاقة له مع التحليل العلمي، الذي برأيي لا بد وأن ينطلق من التناقضات الخاصة بكل مرحلة من مراحل التاريخ، ليس فقط تاريخ الحقبة الرأسماليَّة، وإنما أيضاً تاريخ البشرية بشكل عام. تحديد طبيعة التناقضات وكيفية عملها وآلياته وأطرها الاجتماعية والسِّياسيَّة والثقافية والأيديولوجية .

لا علمية هذا المنهج يؤكده الواقع التاريخي الذي يفيد في أن المرحلة الأخيرة من تاريخ البشرية، أعني القرون الخمسة الأخيرة، حينما سادت الرأسماليَّة على الصعيد العالمي، نشأ استقطاب لم تشهد العصور السابقة مثيلاً له. كان من شأنه أن حال دون لحاق الأطراف به، التي لم تتمكن خلال القرون الخمسة من أن تحقق ذلك في ظل غياب الفرصة. السؤال الهام هنا: لماذا من شأن التغيرات الجديدة وحدها أن تمنع تلك الفرصة، كما يعلن الخطاب السائد، للشعوب حتى تتكيف، طالما تعذر تحقيق ذلك من قبل أي شعب من الشعوب طوال القرون السابقة؟

ينبغي التأكيد، مجدداً، على أهمية التناقضات الخاصة بهذا النظام والتغييرات التي تحدث في إطاره، علماً أن التناقض يعني أيضاً التوازن في برهة من البرهات. وكما أسلفنا فإن الرأسماليَّة في مرحلة سابقة اتسمت في المراكز بنظم إنتاجية متمركزة على الذات، في إطار الدولة الوطنيَّة البورجوازية، بحيث حققت نوعاً من التوازن بين المستويين الاقتصادي والسياسي، بشكل يضمن سيادة رأس المال في النظام القائم. علينا أن نمعن البحث والنظر في المرحلة السابقة المماثلة إلى حد كبير مع الفترة الراهنة: كيف وعلى أي نحو تشكلت تناقضاتها وماذا حدث؟ وهل وجدت حلاً لها أم لا؟

لعلي أرى تشابهاً كبيراً ومذهلاً بين عدد من السمات الرئيسة لمرحلتنا الراهنة وبين المرحلة التي امتدت من أواخر القرن التاسع عشر إلى الحرب العالميَّة الأولى. كان هنالك ثورة تكنولوجية كبرى هي الثانية في تاريخ الرأسماليَّة. هذه الثورة العلمية والتكنولوجية نجد ما يماثلها اليوم ثورة المعلوماتيَّة، الفضاء، والبيوجنيتكس..الخ، التي لا بد وأنها ستؤثر في المجتمع بأبعاده المختلفة. إلى جانب هذه الثورة التكنولوجية، هنالك أزمة هيكلية في التراكم الرأسمالي وأعني أن تلك المرحلة أيضاً اتسمت بانخفاض معدلات النمو إلى نصف ما كانت عليه في المرحلة السابقة عليها التي اتسمت بالازدهار. ما يحدث حالياً هو أن معدلات النمو هي أقل من النصف مما كانت عليه خلال الثلاثين سنة التي تلت الحرب العالميَّة الثانية .

المرحلة الكولونيالية من الرأسماليَّة، اتسمت حينئذ بإدماج الشعوب في إفريقيا وآسيا بالعنف في النظام الرأسمالي العالمي السائد والحال اليوم أن التكييف الهيكلي يلعب الدور ذاته من خلال إرغام المجتمعات بالقوة أو بإعادة تكييفها مع متطلبات وحاجات التراكم الجديد، حتى على صعيد الأوهام الأيديولوجية ثمة تشابه. اليوم نتحدث عن نهاية التاريخ وعن القرية العالميَّة. وقد كتب جول فيرن في تلك الأيام حول العالم في ثمانين يوما. الظواهر الاجتماعية السِّياسيَّة تبدو متماثلة إلى حد ما، كان ثمة ميل نحو تهدئة الحركة العمالية وتمثذ مثلما الحال اليوم .

بالطبع المرحلة الراهنة ليست تكراراً مطبوعاً بالتشابه التفصيلي المطبق للمرحلة السابقة وتناقضاتها، ومن ثم فإن الخروج منها سوف يتحقق بوتائر ذات طابع مختلف. نحن نعلم أن الحرب العالميَّة الأولى كانت بمثابة نتيجة وحل للصراع المتأزم بين القوى الإمبريالية وتناقضاتها، وفي اعتقادي أن الظروف الجديدة التي تتسم بخلاف ما سبق بالشراكة الإمبريالية بين الثالوث

الرأسمالي، أمريكا الشمالية وأوروبا واليابان، تحول دون إمكانية حدوث مثل هذا التصاعد في المنافسة بينها.

• هل بوسعنا القول إن العولمة تدلل على أن الرأسماليّة كنظام اجتماعي وسياسي، لم تستنفد حركتها التاريخية وإمكاناتها بعد؟

•• أنا أعتقد، بخلاف ذلك، أن الرأسماليّة استنفدت دورها الإيجابي في تاريخ الإنسانية. فالتوسع الرأسمالي والنمو، كان لهما جوانب إيجابية منها: نمو قوى الإنتاج..الخ. وكذلك على مستوى الوعي السياسيّ والمجتمعي، لكن نمو قوى الإنتاج كان في جانبه الآخر تدميراً بمعنى من المعاني. وفي ظني أن التوازن بين الجانبين التنموي الإيجابي والسلبي التدميري، الذي كان في صالح الإيجابي الابتكاري والتنموي، حتى وقت ما، قد تغير الآن وبات التوازن لصالح الجوانب التدميرية. معنى هذا الكلام أن الرأسماليّة بلغت حدودها التاريخية، كمرحلة إيجابية في تاريخ الإنسانية. إذن، لا بدّ من تخطي منطق الرأسماليّة. ومن هنا أصبحت الاشتراكية ضرورية موضوعياً. أنا من الذين يعتقدون بكلام روزا لوكسمبورغ في ١٩١٩، حينما قالت أن الخيار لم يعد بين الاشتراكية والرأسماليّة وإنما بين الاشتراكية والبربرية. فالرأسماليّة عند هذا الحد الذي وصلت إليه تتحول أكثر فأكثر إلى بربرية. فالجوانب التدميرية لها بدأت تظهر الآن بأشكال مختلفة، مثلاً تدمير البيئة الذي وصل إلى حد صار يهدد مستقبل الحياة على المعمورة. النتائج الكارثية والتدميرية للأسلحة التقليدية وغير التقليدية التي لو استخدمت تماماً لقضت على كل أشكال الحياة. كذلك فإن الرأسماليّة تنزع الآن إلى غزو مجالات الحياة التي لم تكن خاضعة لقوانين التراكم الرأسمالي، الصحة والتعليم..الخ. من هنا أقول إجمالاً إن الرأسماليّة بلغت حدودها التاريخية واستنفدتها، لكن هذا الكلام لا يعني أنها ستنهار من تلقاء نفسها غداً أو بعد غد.. هذا الاعتقاد غير صحيح. وأعني بذلك أنه إذا لم تتبلور قوى اجتماعية على الصعيد العالمي واعية بضرورة التغيير وبالحاجة

الموضوعية لمنظور مجتمعي آخر مختلف، ولعلي لا أجد اسماً أفضل من الاشتراكية لهذا البديل .

ثمة صعوبة هنا تتعلق بظهور تناقض جديد في الرأسماليّة، هذا التناقض بين المستوى الجغرافي لإدارة الاقتصاد والتي هي باتت أكثر فأكثر عالميّة، هي العولمة الاقتصادية، وبينما المستوى السّياسيّ لإدارة المجتمع ، الذي لا يزال قطرياً وفي إطار الدولة السّياسيّة. ومن هنا نقول أنه لم تتوفر الشروط السّياسيّة كي نتحدث عن نضوج وعي سياسي عالمي. وهذا تناقض فظيع .

نحن إزاء مرحلة تتطلب تصاعد النضال. النضالات تنطلق من ظروف مختلفة لفئات اجتماعية متنوعة وبأهداف جزئية مختلفة، قد تلتقي في بناء البديل وقد تتعارض والتحدي أمامنا هو كيف نساهم كمثقفين وملتزمين في أن تلتقي هذه النضالات في إطار يهدف إلى بناء البديل المحتمل .

*** لاحظتم في إحدى دراساتكم السابقة أنه في المماثلة بين العولمة وانتشار نمط الإنتاج الرأسمالي خطأ ونقطة ضعف في الفكر الاشتراكي سابقاً، وأشرتم إلى أن هذا الفكر لم يميز بين قانون القيمة الذي يحكم المجتمعات الرأسماليّة بشكل عام وقانون القيمة المعولم. هل تقودنا هذه الملاحظة إلى الاستنتاج بأن العولمة تعمل على تعميم القيمة الزائدة على المستوى العالمي، بحيث نتحدث عن قانون القيمة المعولمة كأمر جوهري وأساس في صيرورتها النوعية؟**

** حقاً أنا أعتقد بذلك، وقد توصلت إلى هذه النتيجة بالتدرج. فلو حاول أحدنا إعادة قراءة ما كتبته في الخمسينيات لن يجد هذه الفكرة. لقد تبلورت في ذهني غالباً خلال فترة الثمانينيات، وتوصلت إلى أنه لا بد من التمييز بين الرأسماليّة كنمط إنتاج على أعلى مستوى من التجريد، الذي هو نمط أمثلي يمكن تلخيصه إلى عنصريه الأساسيين والمتناقضين: راس المال

والعمل، الطبقتان الرئيستان البورجوازية والبروليتاريا. وقانون القيمة الذي يعمل في إطار هذا النموذج المجرد، هو الذي أشار إليه ماركس في كتاب رأس المال. لكن حينما ننظر إلى الرأسماليَّة كنظام قائم بالفعل على الصعيد العالمي، إنما نكون بإزاء الخاص المتعين، أعني كيف يعمل هذا القانون وينعكس على هذا المستوى من التطور وهو ما أسميه أيضاً بقانون القيمة المعولمة.

فقانون القيمة عند أعلى مستوى من التجريد يتطلب سوقاً مندمجة تماماً، سواء أكانت سوقاً للمنتجات والسِّلع، سوقاً لرأس المال، أو سوقاً للعمل (توحيد سوق العمل)، وهذا يكاد يكون ما حدث بالفعل في إطار المنظومات الإنتاجية الوطنيَّة المتمركزة على الذات، أعني في المراكز التاريخية المتقدمة. تكوَّن أولاً في بريطانيا ثم تكوَّن في فرنسا وألمانيا، أمريكا الشمالية ثم اليابان. في المستوى من التجريد يكون قانون القيمة قائماً على ما أسميه بالاندماج الشامل للأسواق في أبعادها الثلاثة (منتجات، رأس المال، العمل).

عندما ننظر إلى الرأسماليَّة كمنظومة عالميَّة نجد أنها عند هذا المستوى تميل إلى دمج الأسواق في بعيدين فقط. ففي مرحلة العولمة والانفتاح وتوحيد الأسواق، يُمنع هذا الاندماج عمقاً. فالرأسماليَّة القائمة تنزع إلى توحيد الأسواق المالية. لكن العنصر الثالث الذي هو توحيد أسواق العمل على الصعيد العالمي يظل غائباً تماماً، بالرغم من الهجرة القائمة بالفعل، لكن المحدودة جداً، بخلاف حقبة ما بعد الحرب العالميَّة الثانية. لكن حينما نعمد إلى المقارنة بين ضخامة السوق، السواق المندمجة في التجارة العالميَّة (أسواق البضائع والسِّلع والأسواق المندمجة مالياً) نجد أن أسواق العمل لا تزال مجزأة بالقياس إلى تلك في إطار الدول السِّياسيَّة. ويترتب على ذلك أن قانون القيمة يتخذ شكلاً معيناً في هذا الإطار. ولا بدَّ أن نميز بين هذا الشكل العياني الملموس لقانون القيمة والشكل المجرد. هذان المستويان مختلفان. وطالما نحن بصدد قانون القيمة المعولمة، لا بد أن نشير إلى أنها مرت بمراحل

متتالية مختلفة تقتضي النظرة المنهجية أن تحدد محدداتها المتوافقة مع سمات كل مرحلة من مراحل الرأسماليَّة العالميَّة. **أولاً** قانون القيمة المعولمة في المرحلة المركنتيلية من ١٥٠٠م إلى ١٨٠٠م، ثم **قانون القيمة المعولمة** من الثورة الصناعية الأولى لغاية الحرب العالميَّة الثانية، الذي كان قائماً على تقسيم معين للعمل، جوهره التضاد بين المراكز والأطراف ويوازيه التضاد بين المناطق المصنَّعة والمناطق غير المصنعة، والمتخصصة في إنتاج وتصدير الخامات الزراعية والمعدنية. أخيراً في المرحلة **الثالثة** دخلت الأطراف ولو بدرجات جزئية مختلفة في مرحلة التصنيع. نحن إزاء صيغة جديدة لقانون القيمة المعولمة، قانون يقوم على أساس ما أسميه الاحتكارات الخمسة. الاحتكار القديم كان قائماً على احتكار الصناعة في المراكز فقط أعني المناطق المصنعة. حالياً انتهى هذا الشكل من الاحتكار وحل محله احتكارات **خمسة** أساساً، **الأول** الاحتكار التكنولوجي، **الثاني** المالي، **الثالث** احتكار الموارد الطبيعية على صعيد الكوكب وبالرغم من أنها ليست ملكاً لأحد من حيث الأصل. الرابع الاحتكار الإعلامي، والخامس احتكار الأسلحة. وهذا ما نراه بشكل ملموس في قواعد المنظمة العالميَّة للتجارة، لأنها أقيمت أصلاً ليس من أجل فتح الأسواق، لكن لحماية احتكارات الشَّركات المُتعدِّية الجنسيَّة في الهيمنة والسيطرة على هذه الأسواق.

• أميل إلى السؤال برغبة في التكهن، عن مستقبل الصراع الطبقي والاجتماعي في ظل العولمة، ماذا عن الاستقطابات الطبقية؟ ما طبيعة القوى الاجتماعية الجديدة؟ ثم ألا تستدعي هذه التغيرات مراجعة نقدية للمفاهيم السِّياسيَّة — الاجتماعية الكلاسيكية عن الطبقة والصراع الطبقي وتقسيم العمل، التقنية وآثارها على العمل الاجتماعي- السياسي؟

** المجتمع الرأسمالي لا يزال مجتمعاً طبقياً. لأنه قائم على مبدأ الملكية الفردية، وملكية وسائل الإنتاج لا تزال حكراً على أقلية. ومن ثم يظل التمييز بين من يسيطر على القرار الاقتصادي ووسائل الإنتاج من جانب ومن لا يملك سوى قوة عمله يبيعها في السوق، هذا التمييز أساسي ويحتفظ بأهميته العلمية. لكن هذا الإقرار لا يعني أن التكوين الطبقي هو نفسه دون تغيير أو أنه لا يتغير، ذلك أن أي تغيير جوهري هام ن حيث الكيف في العلم والتكنولوجيا، لا بدَّ أن يؤثر في أنماط العمل وتنظيمه، وبالتالي يمنع الطبقة العاملة (البروليتاريا بالمعنى الواسع) خصوصية جديدة. فالثورة التقنية في أواخر القرن التاسع عشر مثلاً، أدت إلى شكل معين من تنظيم العمل الذي هو الشكل التايلوري - الفوردي للعمل، (المصنع الكبير والعمل في سلسلة التجمعات الصناعية الكبرى، وتنظيم معين ممركز للطبقة العاملة في المدن، أحياء عمالية). من هنا كان الشكل الكلاسيكي للتنظيم النقابي للعمال، النقابة الجماهيرية. وأنا أشير هنا إلى النموذج السائد في المراكز الرئيسية للرأسمالية. ومن ثم كان هنالك شكل معين من التنظيم السياسيّ انبثق عن هذا الشرط الاقتصادي-الاجتماعي، واتخذ شكل الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية أو الشيوعية، أحزاب هرمية لها قيادات ذات شأن منتخبة بطريق ديموقراطية إلى هذه الدرجة أو تلك. وكانت لتلك الأحزاب شعارات سياسية ومطالب يجسدها عدد من الممارسات كالإضراب والمظاهرات، الانتخابات، الانتفاضات..الخ. خلاصة القول: إن الثورة التكنولوجية الجديدة، خاصة المعلوماتيَّة، سوف تؤثر وهي تؤثر بالفعل وتغير في تنظيم العمل نفسه. فهي بدلاً من أن تجمع العمال كما كان الحال في السابق، في مكان واحد، تجزئ تمركز الأيدي العاملة وتذروه، ومن ثم يصبح من الصعوبة بمكان ألا تأخذ هذا الأثر في تنظيم الطبقة العاملة راهنا .

أقول: كل هذه المستجدات تستدعي إعادة النظر في شكل التكوين الطبقي وشكل تنظيم الطبقة، علاقاتها، تحالفاتها، لا في وجود الطبقة بحد ذاتها. فالأشكال القديمة فقدت فعاليتها، في حين لم تولد بعد أشكال جديدة. نحن في مرحلة قلق نظري وفوضى في المفاهيم. ولذلك هناك أيديولوجيا سائدة تبشر بنهاية الطبقات وتتحدث عن الفرد بوصفه الفاعل في التاريخ. لكني أعتقد أن الفرد لا وجود له خارج التنظيم والنظم المجتمعية، الطبقية وغير الطبقية. وبالتالي الأولى بنا القول إن الفاعلين في التاريخ هم الطبقات، الأمم والجماعات المختلفة. لا أستطيع القبول بفكرة أن هنالك مجتمع جديد ينطوي على منظومة شبكات يتحكم بها الفرد، والواقع أن هذه الشبكات تسيطر عليها الطبقة الرأسماليَّة تماماً.

•هذا يعني أن العولمة أفرزت تقسيماً جديداً للعمل على المستوى الدولي. ألا يقتضي ذلك استقطاب طبقية جديدة على مستوى عالمي، أممية الطَّابع بصورة أشد مما كانت عليه في السابق. وهذا ما تنبأ به ماركس سابقًا؟

•• هذا صحيح. أنا أتصور أن المرحلة الجديدة من الرأسماليَّة ستؤول إلى استقطابات طبقية أممية على نحو أكثر تكثيفاً وفاعلية، ومن ثم ستخلق الظروف التي تؤدي بالرأسماليَّة إلى مأزق أو تناقض لا حل له إلا على صعيد عالمي، على صعيد المراكز والأطراف معاً.

فالمطلوب الآن والملح، هو ليس التكيف لكن المقاومة في إطار حقبة التناقضات المتصاعدة. مقاومة من موقع طبقي. وأنا أضع نفسي مع الطبقات الشعبية في جميع أنحاء العالم ومع الشعوب المضطهدة والمهمشة. ينبغي العمل معاً من أجل طرح البديل الذي يهدف الآن إلى تحسين ظروف الطبقات الشعبية والشعوب المكافحة.

هذه المقاومة هي مقاومة شعوب وليس حكومات، سواء كانت الحكومات مع الشعوب أو ضدها. فهذه مسألة ثانوية. فالمقاومة ينبغي أن تكون في جميع الأحوال مقاومة شعوب لهذه الفوضى. وأنا على قناعة بأهمية الديموقراطية في هذا السياق كشرط أساسي، فبدون ديموقراطية لن تكون هنالك مقاومة شعبية حقيقية ويستحيل على الحكومات مهما تكن طبيعتها وطبيعة أهدافها، أن تحلَّ محل الشعوب في مقاومة هذا التحدي القادم .

*** الخطاب السِّياسيّ والثقافي السائد في العالم العربي يميل إلى نوع من المكابرة والمعاندة إلى رفض العولمة وجميع النزعات الكونية بدعوى الحفاظ على الهوية والخصائص الثقافية القومية النوعية. ألا تعتقدون أن هذا الموقف المكابر يتخذ نزوعاً ذاتياً ويفتقر إلى الجدارة التاريخية أمام ظاهرة كالعولمة يرى البعض فيها ظاهرة موضوعية وحتمية لاتجاه التاريخ المعاصر. هل ثمة جدوى من وراء ذلك؟ أم أنها مجرد ادعاءات سياسية ومزاعم لا أكثر، لأن الخطاب القومي العربي لم يبلغ بعد درجة من النضج يمكن فيها مواجهة التقدم الاجتماعي الجديد؟**

** سبق لي أن كتبت في هذه المشكلة الكثير. مشكلة الخصوصية في مواجهة العام الكوني (الخاص والعام) الخصوصيات أمر واقع وبديهي، لكن هناك عدد لانهائي من الخصوصيات منها الزائف وغير الهام ومنها النافه.. الخ. والخصوصيات تتغير عبر التاريخ إذ ليس هناك خصوصيات ثابتة عبر التاريخ أو لاتاريخية. إذن المشكلة تكمن في كيفية تناول أو التعاطي مع مشكلة الخصوصية. أنا أقول إذا أردنا اكتشاف الخاص ينبغي البحث عنه في العام وأيضاً النظر إلى العام وكيفية عمله من خلال الخاص. العام يعمل عبر الخاص، العام ليس له من وجود إلا على مستوى التشخيص، العام يتشخص. فالعام، الذي هو المجرد يعمل من خلال الخاص الذي هو الملموس. وبالتالي تجد الخصوصيات تعينها الحقيقي في علاقاتها، وفي كيفية انعكاس العام خلالها.

وهذا المبدأ، باعتقادي، بمعنى أنه ينطبق على جميع المجتمعات البشرية، قبل وبعد الرأسماليَّة .

هذا المنهج، الذي هو منهج الماركسية الجدلي-المادي، يبحث في الاتجاه العام للتغيرات في تاريخ البشرية: كيف عملت وانعكست هذه الاتجاهات العامة خلال تباين الظروف الخاصة والملموسة واختلافها، بما فيها الخصوصيات المرتبطة بالعقائد الدينية. فالأديان كظواهر مجتمعية تتعدل وتتكيف مع التطور ومع منطق التاريخ -البروتستانتية وحركة الإصلاح الديني عموماً -وإن أنكرت ذلك لكنها في الواقع مدعوة للتكيف وتتكيف. هذا هو المنهج العلمي في تناول مشكلة الخصوصية. والحال أننا في العالمين العربي والإسلامي نجد الظواهر ذاتها في المجتمعات المتقدمة الغربيّة وغيرها ونجد اتجاهات التغيير نفسها .

الشائع الآن هو التركيز على الخصوصية في حد ذاتها ولا يمانع الرأسمال العالمي هذا التركيز المبالغ فيه، ما أريد قوله هو أنه مادمت تحمل في يدك علبة كوكا كولا فلا مانع من أن تحمل أيّ شيء باليد الأخرى، إنجيلاً أو قرآناً أو أي رمز وثني أو صنماً لبوذا، ليس هاماً هذا الأمر .

الحركات الأيديولوجية، بل وحتى الاجتماعية والسِّياسيَّة، التي تدعو وتؤكد على الخصوصية تمنع هذه الخصوصية طابعاً ثابتاً وفوق تاريخي، ومن هنا تتكئ هذه الاتجاهات على العقائد الدينية المطلقة، وهذا المنهج اللاتاريخي في التفكير يتماشى تماماً مع حاجات سيادة رأس المال على الصعيد العالمي. ولهذا نجد أن الحركات الإسلامية -مثلاً -لا تناقش العولمة الاقتصادية ومشكلاتها (مشكلة السوق، الخصخصة، وقضايا التعليم والصحة..الخ) بل تسلم بأي شيء يتفق مع تعميق هيمنة رأس المال وسيادته. هي تكتفي بنقل المشكلة أو الصراع من واقع التحديات الحقيقية إلى السماوات. وهذا هو الخلاف بيني وبين اتجاه الخصوصية المتطرف .

* **يكتفي الخطاب السائد عن العولمة أحياناً بتقديم ووصف مجموعة ظواهر على حساب الجوهر الكيفي للعولمة، ويغفل عن دعمه لمجموعة مطالب يعدّها الأهم بالنسبة لمستقبل البشرية كالديموقراطية وحقوق الإنسان. ماذا عن العولمة ومستقبل الحريات وقضية الديموقراطية وحقوق الإنسان في العالم؟**

** هذا تناقض رئيسي وهام ليس في الخطاب وحسب، وإنما أيضاً في الواقع الرأسمالي. الواقع الرأسمالي أنتج شيئين في مجالين مختلفين مستقلين بعضهما عن بعض. أنتج أولاً اندماج السوق سواء أكان على أساس قطري- وطني أو شامل على الصعيد العالمي. هو الاندماج الذي أسميه اندماجاً مبتوراً ويعني الاندماج في بعديه دون البعد الثالث، الذي هو سوق العمل. إلى جانب ذلك أنتج الواقع الرأسمالي الحداثة، التي أعتقد أنها نشأت كحاجة لتطور الرأسماليّة. وجوهرها قلب في الأولويات من سيادة الحكم والسِّياسة على الاقتصاد إلى سيادة الاقتصاد على السِّياسة. صاحب هذا الانقلاب ظهور وتبلور أفكار جديدة وآراء عن الإنسان والبشر أفراداً وجماعات وطبقات وأمماً بوصفها صانعة للتاريخ. هذه الفكرة جديدة في تاريخ البشرية، جدة النظام الرأسمالي. ذلك أن الفكر السابق على الرأسماليّة-لا يقتصر الأمر على الفكر الديني الإسلامي والمسيحي-لم يكن في مقدوره أن يتصور أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ، بل المبدأ المتعالي والمفارق (الله في الخطاب الديني) هو الذي يصنع التاريخ. كان هذا الانقلاب شرطاً للظهور التاريخي للديموقراطية. الديموقراطية التي تعني أنه إذا كان الإنسان هو مرجع ذاته وهو الصانع لتاريخه، فإن إمكاناته اللامتناهية تتيح له مجالات مفتوحة للعمل والإبداع الحر. لكن الرأسماليّة فصلت في الوقت نفسه مجال السِّياسة عن مجال الاقتصاد وتوصلت إلى مجموعتين من القيم المستقلة بعضها عن بعض. القيم التي يُدار على أساسها المجال السِّياسيّ ويفعل، وهي مبادئ الديموقراطية والوطنيَّة والاعتراف بالتعدديات وحُريَّة إبداء الرأي والتنظيم واحترام

المؤسسات والقانون..الخ. المجال الاقتصادي كان محكوماً بقوانين أخرى وقيم كالملكية وحُرِّيَّة التنافس وهي المبادئ التي تعمل بشكل مستقل عن مبادئ الديموقراطية، وفي هذا يكمن التناقض. الذي هو تناقض جوهري في الرأسماليَّة. أنا لا أزال على خط ماركس واعتقاده بضرورة إقامة نظام مجتمعي يتجاوز الرأسماليَّة ويصالح بين المجالين ويربط بينهما فيحل التناقض. أعني بذلك إقامة نظام مجتمعي يتجاوز الديموقراطية مبدأ شامل يحكم لا الحياة السِّياسيَّة فحسب وإنما أيضاً الحياة الاقتصادية. ويتحقق ذلك بإلغاء التملُّك الفرديِّ وبإرادة مجتمعية جديدة للرأسمال. نحن لا نزال في حاجة إلى دمج الديموقراطية السِّياسيَّة وتوسيع مجالها كي تشمل إدارة الاقتصاد.

الديموقراطيَّة التي تعنينا وتحتاجها الشُّعوب في الوقت الراهن هي الديموقراطيَّة في جميع أبعادها السِّياسيَّة، القائمة على دولة المؤسسات واحترام القانون وحماية حقوق الإنسان وقبول مبادئ التعدديَّة الفكريَّة والسِّياسيَّة. وهي أيضاً في جانبها الآخر ديموقراطيَّة اجتماعيَّة تضمن الحقَّ في الحياة والعمل والتعليم والصحة..الخ. إنها ديموقراطيَّة على جميع المستويات وتخص الأفراد والجماعات معاً، ولن تكون هنالك سلطة تستطيع أن تواجه تحديات العولمة من دون تحقيق هذه الديموقراطية. وأنا لست مقتنعاً بآراء من يتخذ من الصعوبات القائمة ذريعة لعدم نهج المشروع الديموقراطي فلا يمكن للصعوبات أن تكون تبريراً لرفض الديموقراطيَّة.

هنالك من يعادل اليوم بين السوق والديموقراطيَّة بالقول إن السوق هو شرط الديموقراطيَّة والديموقراطيَّة لا يمكن أن تكون إلا في إطار مجتمع قائم على علاقات السوق. وفي اعتقادي أن الأمر بخلاف ذلك. فالسوق والديموقراطيَّة مفاهيم متناقضة وغير متكاملة، كما يشاع الآن. وأؤكد على أننا إذا لم ننظر إلى مشكلة الديموقراطية بهذا العمق، فإننا سوف نقبل في نهاية الأمر بما أسميه بالديموقراطيَّة ذات الكثافة الخفيفة، ديموقراطية فارغة ومجردة.

بما فيها الديموقراطيَّة البورجوازية المتقدمة في الغرب. وفي رأيي أن الولايات المتحدة هي ليست النموذج الأفضل للديموقراطيَّة. إن ديموقراطيتها هي من النوع ذي الكثافة الخفيفة (نظام الحزبين). أوروبا التي كانت تتمتع بتاريخ أفضل على هذا الصعيد تتراجع حالياً وتقترب من هذا النمط الذي نسميه (تحيا الديموقراطية طالما لا تنفع في شيء). يعني أنك حرٌّ في التصويت أحمر، أخضر، أسود أو أبيض، أو أي لون تختاره. لكن الحكومة التي ستأتي من وراء هذه الانتخابات سوف تتذرع بالقول لن تفرض علي كذا وكذا. هذه مسرحية هزلية عن الديموقراطية السائدة وخطرها يكمن في أنها قد تودي بثقة الشعوب في الديموقراطية ومن ثم تلجأ إلى أوهام أخرى غير ديموقراطية الأصل وتصبح غير قادرة على مواجهة التحديات مواجهة فعالة .

أشير بصورة عابرة إلى مبدأ جوهري ذي صلة، يتمثل في الحاجة إلى **قانون عالمي للشعوب**، قانون ديموقراطي. ما هو لدينا الآن هو القانون الدولي العام القائم على مبدأ سيادة الأمم، إلى جانب ذلك لدينا مبادئ حقوق الإنسان، والتناقض بين الاثنين لا حلَّ له إلا بإلغاء أو رفع طرف من طرفي المعادلة. نحن في حاجة إلى الاستمرار في الاعتراف بسيادة الأمم ولكن أيضاً الاعتراف بحقوق الأفراد والشعوب في جميع بلاد العالم. هذه معضلة صعبة ومعقدة. علينا أن ننشئ قانوناً عالمياً، ديموقراطياً للشعوب وليس قانوناً دولياً يتماشى مع (البزنس) ومع قانون التجارة العالميَّة. فمفهوم قانون التجارة العالمي هو غير ديموقراطي ويتعارض مع القانون العالمي الديموقراطي للشعوب .

• هل تعني أن العولمة الرأسماليَّة الراهنة أخذت تتنكر للمبادئ التي أعلنتها البورجوازيَّة في بدء ثورتها؟ أو أنها قد ترتد عن القيم الأعلى التي بشرت بها البورجوازيَّة حين قدمت إلى مسرح التاريخ؟

** العولمة طالما هي عولمة رأسماليَّة كما هي الآن، وتعمل في إطار الرأسماليَّة وعلى أساس المبادئ الجوهرية للتراكم الرأسمالي، فإنها تفصل بين مجالي السِّياسة والاقتصاد بين مجال الديموقراطيَّة ومجال إدارة الاقتصاد، والملكيَّة الخاصَّة والسوق وخاصة الشَّركات الكبرى المُتعدِّية الجنسيَّة، أي القطاع المهيمن في شبكة رؤوس الأموال، لهذا فإن المطالب الديموقراطية السِّياسيَّة قد تكون في هذه الظروف موضع مناورات وتسويات وتلاعب وتدخل .

وفي ظني أنها قد ترتد الآن عن تلك المبادئ والقيم، وهذا تناقض. وبما أن التناقضات متصاعدة فإن القيم الأولى التي كانت ملتبسة منذ البدء، قيم البورجوازية الأصلية باتت عَقَبَة الآن أمام التوسع الرأسمالي. وبالتالي أصبح التنازل عنها ممكناً. وقد شهدنا من قبل هذا الموقف، ففي الوقت الذي كان الناس يتصورون أن الديموقراطية في أوروبا قد بلغت درجة لا رجعة عنها وتجذرت، انتصرت الفاشيَّة وصعدت النازيَّة .

* بودي السؤال عن موقفكم من الدعوات إلى مجتمع مدني عالمي في مواجهة العولمة وما جدواها؟

** كما أشرت من قبل، فإن الأشكال الجديدة لتنظيم العمل لم تتبلور بعد والسمة الرئيسة للوضع الراهن فيما يتعلق بالحركات الاجتماعية أنها لا تزال مجزأة تماماً ومن ثم لها مطالب ملموسة ذات طابع محلي محدد. مسؤوليتنا تكمن باعتقادي في العمل باتجاه جمع هذه الحركات المجزأة وتوحيدها على نحو تلتقي تدريجيا في إيجاد البديل .

* تعني أمميات من نوع جديد؟

** نعم، نحن بأمس الحاجة إلى أممية طبقية وشعبية في مواجهة أممية رأس المال .

* تفرز العولمة كما أسلفتم، تحديات جديدة أمام شعوب العالم النامي، ومن هذا القبيل تحديات تتعلق بمستقبل الدولة القومية، هل تودع العولمة

الدولة القومية كما توحي بذلك غالباً أيديولوجيا السوق، الليبراليَّة الجديدة، وتعلن عن إخفاقها؟ ما مستقبل التعدديات الثقافية والقومية أمام موجة التنميط الثقافي والسياسي؟ نحن بإزاء حدة التحديات وطبيعتها كما ترى؟

** أنا أنطلق من مبدأ عام، هو أن العولمة السائدة كما هي، التي تعمل لصالح رأس المال وتحت هيمنته، تنتج التجزئة الاجتماعية وتعمل على تفكيك الأمم والجماعات المختلفة. تفكيك الاتحاد السوفييتي كدليل على ذلك وما يحدث حالياً في روسيا وفي دولة صغيرة كيوغسلافيا. وإذا ما نظرنا إلى الوطن العربي، فمن يتحمس لهذه العولمة عليه أن يعلم جيداً أنها ستؤدي إلى مزيد من التجزئة وإلى المزيد من التكريس للدولة القطرية، بل ستعمد إلى تفكيك الدولة القطرية ذاتها، كما نرى الآن في الجزائر، عرب-بربر. وما قد يحدث في سورية أو العراق أو بآخر. أعني أن الاتجاه العام لمنطق العولمة هو تفكيك النظم الوطنيَّة وبالتالي إلغاء شرعية الدولة الوطنيَّة والقومية، وإحلال شرعيات أخرى محلها، سواء كانت فوق وطنية مثل الشرعية الإسلامية أو على مستوى أدنى شرعيات طائفية أو إثنية. من كل ذلك أستنتج أن القومية العربية لا مستقبل لها إلا في إطار تطلع اشتراكي. تطلع يتخطى النظام الرأسمالي، أعني بذلك أن الفكرة القائلة بإمكان استعادة تاريخ ألمانيا أو إيطاليا ومثيلاتها مما حصل في أوروبا في القرن التاسع عشر وتحقيق الوحدة القومية للعرب على هذا الغرار في إطار الرأسماليَّة وعلى أساس القواعد ذاتها للرأسماليَّة الأوروبية، أقول عن تلك الفكرة أنها خاطئة لا مستقبل لها. أي ربط القومية العربية بمشروع وحدوي مستقبلي بالرأسماليَّة وتحت قيادتها هذا حلم يوتوبي لا مستقبل له .

*** أعاود السؤال عن مستقبل التعدديات الثقافية والقومية..الخ**

** هذه مشكلة معقدة، ليس لدي قول فصل بشأنها. الرأي الشائع بهذا الخصوص يماثل التصور اليوتوبي للاشتراكية العالميَّة، الذي يرى أن

الاشتراكية ستقوم بتجنيس البشر جميعاً على اختلافهم. لغة عالميَّة واحدة، شكل واحد من الحياة اليومية، وأنماط التصرف المتماثلة..الخ. الحياة ستكون مملة على هذا النحو. بخلاف ذلك المفيد يكمن في ازدهار التنوع. فإذا كانت الإنسانية هي فعلاً صانعة التاريخ، فالإنسانية مكونة من بشر مختلفين وجماعات متنوعة لها خصوصياتها ولا بد أن تنعكس هذه الخصوصيات في تصورهم للمستقبل وفي عملهم نحو خلق المستقبل المشترك لا المتجانس، المستقبل القائم على التنوع .

*** يراودني هاجس يتعلق بظاهرة التسليع إذ طالما هنالك نوعا من التسليع للحياة ونوع من تدويل السِّلعة في ظل العولمة فإن التعديلات تبدو لي مهددة أيضاً بنوع من التسليع الجديد والمعولم، بحيث تغدو السِّلعة منتجة للتاريخ والبشر معاً؟**

** نعم، قد يكون ذلك صحيحاً في إطار الرأسماليَّة، لكن التنوع في الإنتاج الاجتماعي في نظام اجتماعي مختلف قد يحول دون ذلك .

عصام الزعيم

ما العولمة؟*

مفكر اقتصادي سوري، وأستاذ جامعي زائر في عدة جامعات دولية ومراكز البحوث. عمل أميناً تنفيذياً مساعداً للجمعيَّة الاقتصاديَّة العالميَّة للعالم الثالث. تبوأ مناصب وزارية للتخطيط والصناعة في الحكومة السورية. له أبحاث عديدة منشورة بعدة لغات في حقول الاقتصاد العالمي والتنمية.

* نشر الحوار في صحيفة (الكفاح العربي، ٢٧/ ٧/ ١٩٩٨) بيروت .

* العولمة تجسد اليوم اتجاهاً سياسياً واجتماعياً للنظام العالمي الجديد. أو ربما تمثل نهاية التاريخ وبداية الأزمنة الليبراليّة الجديدة بلغة المفكر الأمريكي فرنسيس فوكوياما. ترى حقاً إنها بداية فعلية مختلفة عن الرأسماليّة - الإمبريالية، وواقعة تاريخية جديدة كلياً؟ علماً أننا إذا استخدمنا التعبير السابق بمعنى الكونية نجد أن مفكري القرن التاسع عشر ماركس وسميث قد سبقوا إلى التنبؤ بأن الرأسماليّة في عصرهم آخذة بالاتجاه إلى دمج العالم اقتصادياً وتوحيده سياسياً وثقافياً.. الخ.

** أعتقد بأن العولمة هي ظاهرة موضوعية، قبل أن تكون مسألة أيديولوجية. هنالك إعادة توحيد للعالم ضمن إطار السوق الرأسمالي، واجتذاب العديد إلى ثورة في العلوم والتقنيات والإنتاج لم يسبق لها مثيل، وبخاصة بعد انهيار محاولة بناء الاشتراكيّة في الاتحاد السوفييتي وعدد من البلدان الأخرى. هذه الظاهرة هي في بداياتها وهي بالتالي محكومة بتأثيرات الماضي، كما أنها تدشن ظواهر جديدة. من الظواهر الجديدة مثلاً نجد إطلاق حُريّة التبادل على الصعيد العالمي كله. لم يسبق في التاريخ البشري أن قام نظام يستهدف فرض حُريّة التجارة على الأمم والشعوب. إذاً، هذه من الظواهر الجديدة الهامة. إن الاتصال يتم متجاوزاً الحدود القومية ومتجاوزاً السلطات الوطنيّة ومتجاوزاً العوائق الثقافيّة، وذلك من خلال فرض لغة وسيطة مبسطة ومهيمنة وتستخدم أشكالاً من التقانة والتكنولوجية لم يسبق لها مثيل. بهذا المعنى العولمة ظاهرة جديدة، ولكنها في نفس الوقت ليست جديدة تماماً، لأنها تواصل لتطور الرأسماليّة وهي تتم داخل إطار الرأسماليّة ..

وواقع الأمر أن نظام العولمة أو العولمة الجديدة تخلق معطيات جديدة منها مثلاً إن شروط العمل لا تتحدد فقط بالأقاليم، وإنما تتحدد أيضاً على الصعيد العالمي. وهنالك توقعات بأن وحدة العمال مجدداً، وإن وحدة القوى المنتجة ستبرز مجدداً، بيد أن المواجهة ستصبح أكثر فأكثر شاملة. لكن العولمة ككل الظواهر الأخرى تبدو متناقضة - هنا يرتبط مفهوم المادية التاريخية عن التاريخ بمفهوم المادية الجدليَّة - إنها ترتبط بنقيضها.

ففي الوقت الذي تقوم العولمة فيه بتوحيد العالم في إطار السوق الرأسمالي أو تحاول إعادة توحيد السوق في إطار السوق الرأسمالي فإنها تهمش أعداداً متزايدة من الدول والأقوام وهذا ما يتناقض مع مفهوم العولمة. ولكن التهميش هو ليس فقط جغرافياً وإقليمياً، وإنما يتم داخل المراكز الرأسماليَّة الكبرى، الأكثر تطوراً، مثلاً هنالك تهميش داخل الولايات المتحدة الأمريكيَّة، وهنالك تهميش داخل المجتمع الكندي، وهنالك تهميش داخل المجتمع الياباني. هنالك ناس يخرجون من التاريخ، يقصون عن التاريخ بسبب النظام الرأسمالي، في الوقت الذي تدور فيه عجلة العولمة.

إذاً، تؤكد العولمة مجدداً أن النظام الرأسمالي يتحرك على أساس التناقض. من جانب آخر نلاحظ مثلاً أن التكتلات الإقليمية تشتد وهي مناقضة للعولمة، لأن العولمة تلغي الحدود، وتريد أن تتجاوز كل الحدود. ونظام التكتلات الإقليميَّة مثلاً لما يسمى (الميكروسوز) بمعنى التجارة الجنوبية لتحالف الدول: الأرجنتين والبرازيل، البارغواي، والأورغواي، مضاد ومناهض للسياسة التوسعية الأمريكيَّة عبر معاهدة الحدود، التجارة الحرة في شمال أمريكا الأنفتّا. وكذلك الاتحاد الأوروبي يعتبر، شبه موضوعياً، عقبة أمام تحرير التجارة العالميَّة. فإذاً هناك اتجاه مناقض. إنها - العولمة - ظاهرة تعكس من جهة تجاوزاً للحدود الإمبريالية السابقة.

فالظاهرة الرأسماليَّة القديمة، ظهرت كما نعلم، بالمركنتيلية، ثم تحولت إلى ظاهرة تصدير الرساميل. وقد وصف لينين ظاهرة الإمبريالية وصفاً واضحاً. ولكن خلال القرن العشرين أي بعد وفاة لينين، تطورت الظاهرة الإمبريالية. والحديث يصعب حولها الآن هنا. ولكننا نلاحظ تناقضاً آخر في العولمة. إن الرأسماليَّة تلغي الحدود فيما يخص رؤوس الأموال وتلغي الحدود فيما يخص البضائع، ولكنها لا تلغي الحدود فيما يخص البشر، لا بل على العكس، فقبل سقوط الاتحاد السوفييتي وفي ظل الحرب الباردة كانت الرأسماليَّة تحتاج إلى استقبال العمال القادمين من البلدان الأخرى، لاستغلال قوة عملهم بأجور بخسة. هذه الظاهرة توقفت الآن ليسمع للبضائع بالتحرك ويسمع بالسِّلع، ويسمع برؤوس الأموال بالتحرك، بدون أي قيد فيما يخص رؤوس الأموال، وبقيود ولكنها في طريقها إلى التلاشي فيما يخص السِّلع. ولكن لا يسمع للناس بالتحرك، حركة الأشخاص معطلة ومعاقة ومرفوضة ومقننة (رفض مقنن فيما يخص الولايات المتحدة عبر نظام الحصص ورفض مشدد التقيد في نظام الاتحاد الأوروبي الآن). لقد دخلت الرأسماليَّة المتقدمة هذه مراحل لم تعد قوة العمل فيها عاملاً أساسياً، وإنما أصبحت التقانة المتقدمة، أي الرأس المال العضوي المحول إلى تقانة، أصبح عاملاً أساسياً، وبالتالي فإن الحاجة إلى اليد العاملة الرخيصة تتضاءل باستمرار وتنحصر.

*** وجد سمير أمين إن المماثلة بين العولمة وانتشار نمط الإنتاج الرأسمالي عالمياً خطأ ونقطة ضعف في الفكر الاشتراكي سابقاً، وإن هذا الفكر لم يميز بين قانون القيمة الذي يحكم المجتمعات الرأسماليَّة بشكل عام وقانون القيمة المعولمة؟**

** في الحقيقة، المسألة ليست واضحة بالنسبة لي بشكل كاف.. سمير أمين أكد مع آخرين أندريه غوندرفرانك، وفالنشتاين.. أكدوا على عالميَّة الاقتصاد، خلال الحرب الباردة، وخلال تواجد النظام الاشتراكي والاتحاد

السوفييتي اعتبروا أن هناك نظاماً عالمياً رأسمالياً يهيمن على العالم، هو موجود تواجد الاتحاد السوفييتي. وعلى خلاف مع سمير أمين والآخرين مثل أندريه غوندرفرانك أو فالنشتاين، فقد اعتبر المفكرون الماركسيون اللينينيون بأن العالم انقسم إلى نظامين أو معسكرين وليس هناك نظام عالمي رأسمالي ونظام اشتراكي دولي .

العولمة كمشروع هي حاجة للرأسماليَّة، الرأسماليَّة تحتاج إلى التوسع لكي تفلت من أزمتها، أزمة فيض الإنتاج، ولكي تواجه ميل المعدل الربحي للانخفاض. بهذا المعنى العولمة ليست ظاهرة جديدة، لكن ما هو جديد هو أنها قضت على محاولات بناء الاشتراكيَّة في جزء من العالم، وهذا ما يميزها الآن بصورة جوهرية. ما يميزها الآن هي أنها تشمل العالم. لكن هذا لا يعني أنها تشمل العالم بآلياتها وإنما كما ذكرت هي تهمش وتخرج من التاريخ دولاً ومناطق وفئات واسعة من المجتمع وبالتالي فهي تخلق الأسباب لخلق تناقضات جديدة .

التقابل من الناحية الأبستمولوجيَّة غير مقنع ، ما أفهمه هو أن سمير أمين ينتقد مفهوم توحيد العالم رأسمالياً كما طرحه الماركسيون في بداية القرن التاسع عشر بالرجوع إلى مفهوم العولمة الذي نشأ حديثاً. فكيف يمكنك أن تقيم موقفاً فكرياً تحددت ظروفه الموضوعية في بداية القرن التاسع عشر بالرجوع إلى مفهوم تشكل في إطار تاريخي في نهاية القرن العشرين، هذا مختلف؟ لكن ما هو هام كما أعتقد، بأن الماركسيين اعتبروا أن الرأسماليَّة ستوحد العالم وكانت عملية توسيع الرأسماليَّة تسير في هذا الاتجاه فعلاً، لكنهم اعتبروا أيضاً بأن عملية توحيد العالم ستتم أيضاً عبر التناقضات، ستتم عبر الصراع بين الأمم، وبالتالي ضد توحيد العالم. وهذه المسألة الأخيرة جداً هامة، وهي مسألة الجانب الجدلي من الماركسية، ذلك أن أي توحيد للسوق

الرأسماليَّة يحمل في طياته بالضرورة اتجاهاً مضاداً للتوحيد بدليل أن السيطرة على المستعمرات أدت إلى ظهور تناقضات حادة وشديدة .

*** ألا يقودنا هذا إلى الإقرار بأن العولمة تعمل على تعميم القيمة الزائدة على المستوى العالمي، أي قانون القيمة المعولم كأمر جوهري وأساسي في سيرورتها النوعية؟**

** نعم تسعى لهذا الهدف، ولكن هذا لا يعني أن هذا القانون لا يؤدي كذلك إلى نتائج مضادة بخرج اقتصاديات بأكملها. مثلاً الاقتصاديات الإفريقية تخرج من التاريخ.. بمعنى أنها تخرجها من دورتها الاقتصاديَّة وتصبح مهمشة.. وكما ذكرت داخل البلدان الرأسماليَّة تصبح فئات واسعة من السكان مهمشة، وفي البلدان النَّامية فئات واسعة من السكان تخرج من هذه العملية. بهذا المعنى هي عولمة ومضادة للعولمة في آن .

*** هذا يعني أيضا أنها تعيد تقسيم العمل على المستوى العالمي من جديد، بين كتل أو أقاليم ومجموعات اقتصادية تبعاً لقوانينها الخاصة؟**

** هذا صحيح، ولكن في الواقع ينبغي ألا ننظر إلى الظواهر الموضوعيَّة وكأنها ليست من صنع البشر، الناس يصنعون التاريخ فعلياً والعولمة يحاول الرأسماليون ومؤسساتهم أن يصنعوها. وهنالك قوى اجتماعية جديدة أخرى تتحرك الآن وهذه القوى الاجتماعية لها شأنها تتفاوت من بلد إلى آخر، فالعولمة بدأت الآن تصطدم بمقاومة ضريرة .

ولقد وجهت العولمة ضربة قاصمة الآن إلى التوازن الدولي، فقد كان هنالك فيما مضى توازن دولي، وكان هذا التوازن أساساً لدولة الرفاه الاجتماعي، ودولة الرفاه الاجتماعي مهددة الآن، ولكن ما تزال هناك مقاومة شديدة لهذا الخلل، وهناك أحزاب سياسية ونقابات وحركات جديدة بدأت تحاول أن تناهض عملية العولمة بقدر ما تصطدم بمصالحها الحيوية .

*** يثير هذا الكلام مسألة الأنماط الجيدة للصراع الاجتماعي والطبقي، والقوى الاجتماعية الجديدة، وأيضاً مسألة المراجعة النقدية للمفاهيم الاقتصادية - الاجتماعية الكلاسيكية كالطبقة والصراع الطبقي، والاستقطابات الطبقية الجديدة الناشئة. التقنية الجديدة وآثارها الاجتماعية والطبقية؟؟**

** هذه مسائل طموحة جداً، ولا أحاول أن أدعي الرد على هذا السؤال بالمعنى الواسع ولكن أكتفي بإلقاء بعض الأضواء.

أعتقد بأن ظاهرة الاستلاب ظاهرة تزداد حدة. الاستلاب بمعنى التغريب يزداد حدة مع تعميم الطابع التقاني لرأس المال، مع زيادة كثافة الاستهلاك عبر التقانة الجديدة. وهذه الظاهرة تشمل فئات من الناس بأشكال متباينة تتناول المتعاطين مع الحاسوب وفنونه، مع تقنيات الاتصال.. كلها تعاني من حالة تغريب، ومن يخضع كلياً لمنتجات التقانة هو أيضاً مغرَّب. فهنالك حاجة لتحديد المفهوم وليس المقصود إعادة النظر، وإنما تطوير وتجديد مفهوم الاستلاب فعلاقة الإنسان بالآلة تتغير منذ زمن ماركس، بمعنى أن هنالك آلات تصبح وسيطاً بين الآلة والإنسان، الإنسان الآلي (الروبوت) مثلاً، حيث صار بمقدور الإنسان أن يعمل في منزله ويؤدي واجباته كعامل أجير، أو كرجل يتقاضى أجره وهو في منزله دون أن يدخل في التنظيم التايلوري (نسبة إلى تايلور الصناعي الأمريكي ومهندس الصناعة الرأسماليَّة بعد الحرب الثانية) القديم، الذي يقوم على أساس أن كل عامل يضيف جزءاً من أجزاء السِّلع النهائية ثم تجمع أخيراً. لقد تغير هذا النظام وأصبحت طاقة المعلومات في حد ذاتها أداة إنتاج مباشرة. مثلاً نظام الإنتاج المؤتمت (الأتمتة) كنظام قديم، كانت الآلات القديمة تنتج بأعداد قليلة وحجوم ضخمة وكان كل مصنع يتخصص بعدد قليل من الآلات والمكائن. الآن نظام الإنتاج المؤتمت ذاتياً يبرمج مسبقاً ويحول مواصفاته الذاتية بحيث إنه صار ينتج آلات متباينة ومتغيرة في خلال لحظات، أعداداً هائلة من حيث

الأنماط، وأعداداً محدودة من حيث العدد لكل نمط. ويتحول المصنع إلى مصنع صغير يشتغل فيه أقل من مئة عامل وتقني. بطبيعة الحال تشكل كل هذه التغيرات الهامة وقائع تحتاج إلى تحليل. لكنني أعتقد بأن أول مسألة هامة جديرة بالنظر هي أن التقانة التكنولوجية هي كجزء من قوة العمل محول إلى رأس مال عضوي ظاهرة أكثر أهمية من ذي قبلها وأعني أن حصة الدورة في كلفة العمل صارت أعلى بكثير، وهذا من شأنه أن يعطي أهمية خاصة للظاهرة، أن يعطي أهمية خاصة لخلق تقانات جديدة، ويعطي أهمية للتطوير التكنولوجي .

إن لعوامل أزمة النظام الرأسمالي الجديد في إطار العولمة هي أن الإنتاج يتجدد بسرعة فائقة، وهذا التجديد المتسارع يعود إلى حدة التنافس بين الاحتكارات، حدة التنافس بين الاحتكارات المكتملة وبين الشركات الناشئة الجديدة الفتية، كل هذا يؤدي إلى نشوء حاجة ماسة للتجديد التكنولوجي السريع . وقبل أن تستنفد هذه السلع التكنولوجية كأدوات إنتاجية لشركة رأسمالية، أو لمؤسسة رأسماليّة فإنها تتبدل وتتغير وتنقع. هذا التجديد يعتبر هدراً للقوى البشرية، يمثل هدراً في القوى المنتجة، يمثل ويؤكد الطابع غير الاقتصادي للنظام الرأسمالي. خلافاً لما يقال حول الإنتاجية الرشيدة للرأسمال، فإن إنتاجية رأسمال رشيدة على المستوى الجزئي ولكن عندما أعود إلى عملية الإنتاج الموسع وعلى المستوى الكلي فإن الرأسمال يتجدد ويتوسع بصورة غير رشيدة اقتصادياً. بمعنى أنه يبدد الثروات ويعطل استخدام السّلع والخدمات بسبب التنافس الشرس بين أقطاب الرأسمال .

***هذا التطور في التقنية ألا يستدعي إعادة النظر في تعريف مفهوم القيمة الزائدة بالقياس إلى كمية العمل اللازمة لإنتاج السّلعة؟**

** طبعاً.. وكما قلت فإن تركيب عنصر قوة العمل، قوة العمل الجزء المبلور عضوياً أصبح أكثر أهمية. ولكن، ما هو ممكن أن يتظاهر بالدرجة

الأعلى، هو أن هذه العملية تؤدي أولاً إلى تفاوت شديد في الدخول. هنالك أقطار يُتقاضى فيها أجور عالية جداً لأنها قريبة من عملية التجديد التكنولوجي، وهنا أطراف تتضرر. كل عملية تجديد تكنولوجي تؤدي إلى تسريح مليون عامل مثلاً في عدد كبير من البلدان .

فالنضال من أجل عدم انخفاض معدل الربح والحفاظ عليه، وتوسيع السوق، يقترن الآن بضرورة تبديد الموارد وتقصير عمر السِّلع بصورة مصطنعة وفرض البطالة على ملايين البشر .

*** أفرزت هذه الظاهرة أو الواقعة - التي بدت حتمية وقدراً لا يمكن الإفلات منه في نظر البعض - تحديات جديدة أمام شعوب العالم الثالث عموماً والكتلة العربية خصوصاً ما هي طبيعتها وأين تكمن جدتها؟**

** هنالك تضاد مفترض بين العولمة وبين الوحدة الاقتصاديَّة العربية، ويلاحظ أن مشروع الوحدة الاقتصادية العربية يبدو اليوم مشروعاً مأزوماً ومقزوماً تنقص قياداته قوة الإرادة والعزيمة الأكيدة، وتحاصرهم الاقتصاديات القطرية أمام جوع متجدد ونزوع دائم للسوق إلى العالميَّة، في ظل الابتكار العلمي والتقني الهائلين، وهذا ما يميز اتجاه العولمة راهناً .

إن الرأسماليَّة العالميَّة ممثلة بالمرحلة الجديدة من تطورها تهدف إلى إعادة توحيد السوق العالميَّة والهيمنة عليها، عبر دفع واجتذاب الاقتصادات الصغيرة إلى سوق الإنتاج ترافقاً مع ثورة في التقنيات لم يسبق لها مثيل. ومعها تهمش الملايين من البشر من سكان البلدان المتقدمة، وشعوباً بكاملها في آسيا وإفريقيا. وتعمم فضائل الفقر والعوز والبطالة .

ثمة دواعي خطيرة للخوف من تهميش الأمة العربية بمعظمها، وإخراجها من دائرة التاريخ خلال العقد الأول من القرن الجديد، ويجدر التنويه هنا بالطَّابع المتناقض للعولمة ونتائجها، فهي ليست محض تهديد حتمي، وإنما تتيح إمكانية موضوعية لاستقلال نسبي وتتيح هامشاً هاماً لتحقيق التنمية

والعدالة والازدهار الثقافي والتكامل الوطني، بشرط وجود عزيمة سياسيَّة ووضوح في الرؤية، قادرتين على التعامل المرن معها، والمزاوجة بين تحقيق المطالب الاقتصاديَّة الوطنيَّة وغاياتها الاجتماعية والثقافيَّة من جهة وبين الاندماج في الاقتصاد الدولي على أساس التوازن في المنافع .

هنا تبرز أهمية التكتلات الاندماجيَّة الاقتصاديَّة - الإقليميَّة العربية بديلاً عن الاندماج القطري المنفرد في الاقتصاد العالمي. وفي هذه الحالة يصبح الاندماج الإقليمي القومي المشترك قاعدة أرحب للتضامن التكافلي، وهذا ما يدعونا للبحث في فرص الوحدة العربية اقتصادياً في ضوء مستلزمات التطور الاقتصادي والاجتماعي العالمي ولمواجهة تحديات العولمة. وما هو أكثر أهمية هنا من حيث دلالته لدور الوحدة العربية المقبلة في مواجهة تحديات العولمة هو العمل العربي المشترك باتجاه الأطراف الخارجيَّة. ويضيق بنا المكان للحديث هنا باستطراد، ولكن ينبغي التنويه بأن محاولات العمل القومي المشترك باتجاه الداخل، والدمج الاقتصادي العربي قد منيت بالفشل والإخفاق بسبب تخلف اقتصادات البلدان العربية وسياساتها، رغم بعض الإنجازات في الميادين القطاعيَّة وتحديداً في عدد من الأنشطة الارتكازية كالنفط والاستثمار البترولي وبعض الصناعات الكيماويَّة .

نايف بلوز

الفكر العربي ومشكلة العولمة*

مفكر سوري وأستاذ جامعي كبير. عُرف في الأوساط الراديكاليَّة في سوريا ولبنان وتميز بكتاباته الفلسفيَّة ذات الطابع النَّقدي الرفيع، درَّس الفلسفة في جامعة دمشق لسنوات طويلة. رحل عام ١٩٩٩. تخرج على يديه العشرات من الباحثين الجامعيين، الذين لا يزالون يساهمون بجدية في الحركة الفكريَّة والحياة الثقافيَّة في سورية والعالم العربي.

* نشر هذا الحوار في مجلة (النهج، العدد ١٨، ربيع ١٩٩٩) مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق.

*كيف تفسرون انهماك الخطاب الفكريّ والسّياسيّ العربيّ الراهن، بمشكلة العولمة؟ ألا يثير شيوع استخدام هذا المصطلح بلبلة والتباساً..؟

** إن الاهتمام في الوسط الغربيّ بظاهرة العولمة، كانت نتيجة البلبلة الواسعة، التي أحدثها سقوط الاتحاد السوفييتي، وتراجع حدة الحرب الباردة على أثر ذلك، والنتائج المحدودة البائسة، التي نجمت عنها سياسات تجاوز التخلف في البلدان النّامية (فشل التنمية). وأخيراً تعاظم دور الشّركات المُتعدِّية الجنسيَّة في العالم أجمع من جهة وانحسار دور الدولة الوطنيَّة من جهة أخرى. كل هذا ولّد مقداراً من القلق والالتباس والفراغ أمكن معه قيام الرأسماليَّة بهجوم أيديولوجي أكثر قوة، اعتمد بالدرجة الأولى، على مبدأ حُريَّة الأسواق والتجارة (أيديولوجيا السوق). وكان هذا بمثابة متابعة لاحقة للسياسة الليبراليَّة الجديدة في ظروف تقدم تكنولوجيا أجهزة الاتصال والمعلوماتيَّة .

لقد عرف كل هذا تحت عنوان العولمة. وثمة من يعتقد أن من أبرز ما يميز هذه العولمة الجديدة، ازدياد العلاقات المتبادلة في تبادل السِّلع والخدمات ورؤوس الأموال والبشر والمعلومات والأفكار والقيم. وفي محاولة لتفسير هذا الوضع الجديد يُنوه الآن بأن البشرية عرفت هذه الميول منذ حوالي خمسة قرون. إلا أنه ظهرت في ربع القرن الأخير ملامح جديدة لصالح العولمة منها انفتاح مناطق كانت معزولة سابقاً، وحدوث زيادة كبيرة في تنوع السِّلع والخدمات ومجالات الاستثمار وازدياد عدد السكان. وقد تم إلى جانب التبادل المتزايد في السِّلع ورؤوس الأموال، تبادل المعلومات والأفكار والعادات والناس .

كانت القوة الحاسمة المهيمنة في عملية انتقال السِّلع ورأس المال والمعلومات والأفكار على نطاق العالم بأسره، الشَّركات المُتعدِّية الجنسيَّة. وعلى جانب كبير من الأهمية الوقوف عند تغير دور الدولة التاريخي. فمنذ خمسة قرون ظهرت الدولة القومية واستكملت إنجاز مهماتها بالسيطرة على السوق الوطنيَّة. وكما حلت الدولة كتعبير عن انتصار البرجوازية الوطنيَّة على الإقطاع، تحل اليوم كشركات متعدية الجنسيَّة محل الدولة، مقللة من شأن الوطنيَّة والقيم القومية في توجهها الأيديولوجي. وهي تقوم بالترويج الأيديولوجي لأفكار ومناهج نهاية الأيديولوجية ونهاية التاريخ والقرية العالميَّة المزودة بوسائل الاتصال والإعلام الأكثر حداثة، وبإبراز دور المؤسسات المُتعدِّية الجنسيَّة كصندوق النقد والبنك الدوليين، محبذة كُتَّاباً يروجون لأفكار العولمة. إن شعار الليبراليَّة القديم دعه يعمل دعه يمر، يتحول إلى قانون ثابت يتصف بإطلاق الدولة الحُريَّة للمواطنين في نشاطهم الاقتصادي، والامتناع عن وضع العراقيل أمامهم. الدولة الكينزية، أو دولة روزفلت، التي سادت منذ الثلاثينات حتى الستينات، عمدت إلى تغذية شعور الولاء للوطن، ووجدت أنه من الأنسب لها لا إثارة العمال، بل الاعتناء بهم لتسويق المنتجات الآخذة في التزايد. إلا أنه في مطلع السبعينات دخلت الدولة الصناعية، التي أتمت إصلاح ما دمرته الحرب في تنافس جدي، ومنذ أن أصبحت الشَّركات متعدية الجنسيَّة تتخطى السوق الوطنيَّة الضيقة إلى العالم بأسره وأصبح بوسعها استخدام التقدم التكنيكي لجعل العالم كله سوقاً لها، طرأ تغير جديد على دور الدولة وحلت الدولة التاتشرية محل الدولة الكينزية.

فالمطلوب الآن تقليص الإنفاق لتمكين هذه الشَّركات من غزو العالم، فما كان يبدو اختفاءً لدور الدولة كان في الحقيقة تقليصاً لدورها في الاقتصاد، وضمان حُريَّة التجارة وحُريَّة تنقل رؤوس الأموال، وتهديم الحواجز التي سبق

للدولة أن أمّنتها. إن السوق الوطنيَّة لم تعد كافية أمام الشَّركات متعدية الجنسيَّة، وعلى العمال أن يقبلوا بارتفاع معدلات البطالة وقد يجبرون على هذا إذا اقتضى الأمر.

* مع كريستوف كولومبس أم مع جيرارد فورد؟

** يتحدث بعض الباحثين عن العولمة، التي بدأت منذ خمسة قرون، باكتشاف أمريكا، وتتجلى الآن كظاهرة في كثافة المبادلات التجارية والمواصلات المتنوعة وينظر إليها اليوم بوصفها تبعية متبادلة تخضع المجتمعات للتوسع العالمي للرأسماليَّة.

ويمكننا الحديث عن عالميَّة قانون القيمة في سوق تقتصر على الرساميل والسِّلع. في عام ١٩٤٥، أي بعد الحرب العالميَّة الثانية مباشرة، أعيد إنتاج العولمة بسمات جديدة، ويمكننا بصرف النظر عن أشكال سيطرة رأس المال على العمل، الحديث عن مرحلة ميركانتيلية - تجارية تبعتها مرحلة صناعية كبرى، وأخيراً مرحلة تايلورية - فوردية. وبدءاً من عام ١٩٨٠ دشنت مرحلة العولمة والمعلوماتيَّة.

إن تقدم العولمة السريع، بعد الحرب العالميَّة الثانية، وتكثفها، يظهر أولاً في التجارة الخارجيَّة وثانياً في التكنيك. وتتعمق هذه العولمة بتكثيف مبادلات أقطاب الاقتصاد العالمي الرأسمالي، الولايات المتحدة، اليابان، السوق الأوروبيَّة. ويمكن القول إن أزمة العالم الثالث هي نتيجة للتوسع العالمي للرأسماليَّة باتجاهها، أي العولمة. وإذا كانت العولمة تقاس بالتجارة الخارجيَّة، فيمكننا القول إن صادرات الولايات المتحدة إلى العالم الثالث بلغت عام ١٩٨٠ حوالي ١٦٠ مليار دولار، وكانت صادرات اليابان في العام نفسه ١٧٠ مليار دولار وأوروبا ١٠٠ مليار. ولا يمكننا سوى إبراز دور العولمة النشيطة التي تتمحور حول بلدان التنانين أو النمور السبعة، التي بلغت قيمة تعاملها التجاري ٧٠ مليار دولار سنوياً. ونحن نتحدث هنا عن التجارة الخارجيَّة لأنها

مؤتمر تكثف العولمة في التكنولوجيا والمال والثقافة، والمواصلات والجغرافيَّة والتسلح والبيئة..الخ .

إن القفزة التي أذهلت العالم، هو ما حدث في آسيا الشرقية، وقد كانت ثمرة العولمة والانفتاح على السوق الرأسماليَّة العالميَّة، المتطلعة إلى أكثر مناطق العالم اكتظاظاً بالسكان، وأكثرها استجابة لمناخ العولمة. لقد تدفقت الاستثمارات الأجنبيَّة الخاصة إلى هذه المنطقة القارة على امتصاص التوظيفات الخارجيَّة (اتساع السوق، رخص اليد العاملة، الإعفاءات الضريبية) والاندماج في السوق العالميَّة.

وحسب دراسة البنك الدولي، وصل معدل النمو السنوي وسطياً ٩,٥ بين عام ١٩٨٧ و١٩٩٦، وبلغت حصة النمور السبعة ١١,٦٪ من حجم التجارة العالميَّة، وأصبحت تشكل ٣٢٪ من حجم إنتاجها، وتضاعفت الأجور عدة مرات خلال ٣٠ عاماً (١٩٦٥ - ١٩٩٥). وفي يوم كابوسي قاتم صحت هذه الدول من حلم الرواج الاقتصادي غير المسبوق، مما أوقع الخسائر الهائلة في الأسواق العالميَّة، وأدى إلى هروب الاستثمارات الأجنبيَّة. فدعا رئيس الوزراء الماليزي مهاتير محمد إلى التصدي للإمبريالية الجديدة في الأسواق العالميَّة، وانتقد النظام التجاري العالمي وأعمال المضاربة التي لجأ إليها المضاربون بالمال، الذين يسعون وراء الإثراء على حساب الازدهار الاقتصادي للدول النَّامية. وقال: لقد ذهبت كل جهود جنوب شرقي آسيا هباء. وهاجم بعنف المستثمرين العالميين، وعلى رأسهم قطب المال الأمريكي المضارب جورج سوروس .

يشير الآن معظم الخبراء والمعلقين على ما جرى، إلى افتقار معظم دول جنوب شرق آسيا إلى الضوابط، التي من شأنها حماية أسواق العملات والأوراق المالية، نتيجة هيمنة توجهات العولمة والسوق المفتوحة، وإلى تبعية عملات معظم دول جنوب شرقي آسيا إلى الدولار الأمريكي. وبسبب هذه

التبعية ارتفعت أسعار الصَّادرات وبدأت المصارف المركزيَّة تعمل ضد مصلحة القطاع الصناعي في هذه الدول وذلك من خلال المحافظة على مستوى نسبة الفائدة، لكن المستثمرين الأجانب بدأوا بسحب أموالهم. وقد تبين لها أن الارتباط بالدولار جعلها مرتبطة بعلاقات قوية مع السِّياسة الماليَّة الأمريكيَّة، وتبين أيضاً أن النظام الاقتصادي المعاصر، غير قادر على التحكم بحجم هائل من الأموال الهائمة في الأسواق المالية. ومع اشتداد ظاهرة العولمة اشتدت حركة الاستثمارات الأجنبيَّة، وظهر العديد من الباحثين عن أسواق تقدم أقصى الأرباح بأقصر الأوقات، والمضاربون يراقبون ويحددون الوقت الأنسب للانتقال من سوق إلى أخرى. وهنا يكون دور وسائل الاتصال والمعلوماتيَّة على أشده في البلدان التي تفتقد فيها الدولة - وقد أصبحت معولمة - القدرة على حماية مشاريعها، كما يكشف أيضاً عن أهمية دور الدولة ودور السياسات الوطنيَّة الدائمة، الذي يحول دون ضعف المراقبة والوعي بحركة الرساميل الأجنبيَّة واتجاهها إزاء الإقدام على سياسة مالية محددة. وقد ذكر رئيس وزراء ماليزيا مهاتير محمد الوسائل التي يجب أن تتخذها الدول لمواجهة بعض أوجه العولمة، وكلها تدور حول أهمية الدول في التصدي للشركات متعدية الجنسيَّة، مثل الاعتماد على الإمكانات الوطنيَّة وضرورة تعاون الدول النَّامية لجعل النظام العالمي المعاصر أكثر إنصافاً في تعامله بما ينسجم مع المصالح الحيوية لهذه البلدان. ووضع قواعد لتنظيم التعامل بالعملات وتعزيز الإشراف الدولي على تجارة العملات. وقد جاء في بيان مؤتمر القمة لمجموعة الدول النَّامية في كوالالمبور في العام الماضي أن العولمة يجب أن تفضي إلى نمط تنموي أكثر عدلاً واستدامة. وعلى الدول المتقدمة مسؤولية خاصة في التحكم بقوى العولمة ومواجهة تحدياتها. ويجدر بالذكر أن مؤتمر الدول النَّامية (١٥) في كوالالمبور، ومؤتمر (٤٨) دولة في فيتنام و(٤٥)

دولة في الكومنولث، جرى فيها كلام كثير ضد هيمنة القطب الواحد، أي الولايات المتحدة الأمريكيَّة وضد العولمة .

إن ما تقدم يعطي تفسيراً كافياً لانهماك الخطاب الفكريّ والسِّياسيّ العربي بمشكلة العولمة التي يقال عنها الآن بأنها أمرٌ لا يمكن إيقافه وأنه لا يقبل علينا. إن تحديد أبعاد العولمة وأخطارها يوضع الحاجة إلى التحرر من البلبلة والالتباس، وضرورة تحليل ظاهرة العولمة بما يضمن توافر شروط مواجهتها، ومنع هيمنة الرأسماليَّة الأمريكيَّة .

*** تتأسس العولمة على تصدير رؤوس الأموال فضلاً عن التقانة، ما الذي يميزها عن الإمبريالية التي كانت من أبرز سماتها تصدير رؤوس الأموال؟ هل تمثل مرحلة ثالثة نوعية لسيرورة النظام الرأسمالي العالمي.. ما هي أبرز خصائصها النوعية؟ هل هي مجرد ظاهرة سياسية أم اقتصادية أم أيديولوجية.. أم هي كل ذلك؟**

** هناك بعض التشابك بين العولمة والرأسماليَّة، ولكن كلاً من المفهومين مختلف عن الآخر. وقد سبق للسيد الدكتور **إسماعيل صبري عبد الله** أن نشر موضوعاً بعنوان الكوكبة (العولمة) الرأسماليَّة العالميَّة في مرحلة ما بعد الإمبريالية وتطرق فيه بوضوح إلى الفرق بين الأمرين، بين الإمبريالية والعولمة. وقد صدر هذا المقال في العدد ٨/ ١٩٩٧ من **مجلة المستقبل العربي** وفي العدد الرابع من مجلة الطريق ١٩٩٧.

معلوم أن **لينين** هو الذي أبرز ظاهرة الإمبريالية بوصفها المرحلة العليا في تطور الرأسماليَّة، وكان متأثراً بوجهة نظر ماركس، الذي كان يأخذ في الحسبان اتجاه الرأسماليَّة إلى التشكل الاحتكاري. وقد أبدى لينين اهتماماً كبيراً بفكرة تقسيم العالم تبعاً للمصالح القومية للدول الأوروبية، وقد امتدت هذه الفترة من أواخر القرن التاسع عشر وحتى مطلع القرن العشرين، وفي هذه الفترة سيطرت بعض الدول الأوروبية على إفريقيا واتسمت هذه السيطرة

بطابع المنافسة بين الدول القومية الإمبريالية، التي اعتمدت على التعصب القومي لدى شعوبها وتشجيعه. ولهذا يصلح القول بأن الحربين العالميتين قد نشبتا بهدف إعادة تقسيم العالم وتوزيعه بين الدول المتحاربة والمتنافسة على المستعمرات. وإذا عدنا إلى الوراء نجد أن واشنطن حين أعلنت مبدأ مونرو لم تنه تحكم الدول الأوروبية بأمريكا الشمالية والجنوبية فحسب، بل قامت أيضاً بمحاربة المكسيك وانتزعت منها أقاليم تعتبر الآن جزءاً من ولاياتها المتحدة. وقد أخذت اليابان بتطوير اقتصادها وقوتها العسكرية قبل وبعد الهزيمة، التي ألحقتها بروسيا عام ١٩٠٥، وقامت بضم كوريا والتوغل في منشوريا (الصين). وقد تبين للينين في محاولة فهم ما يحدث أن الرأسماليَّة قد دخلت مرحلة الاحتكارات، التي سيطرت على اقتصاد الدول الرأسماليَّة المتقدمة والاستعمارية ذات الأيديولوجيا القومية. والمرحلة الاحتكارية تعني بالدرجة الأولى بروز النشاط المالي المتعاظم الذي اتصفت به الاحتكارات الكبرى، وممارسة التأثير الكبير في سلوك الشَّركات الصناعية وتوجهاتها. فبعد أن كان الأمر يقتصر على تصدير المنتجات الرأسماليَّة الصناعية، أخذت الاحتكارات أيضاً بتصدير رؤوس الأموال، وقد ظهرت أهمية هذا التحول حين تبين أن العائد أعلى بكثير من عائد الاستثمار داخل البلد الأصلي.

ومن خلال دراسة لينين هذه للإمبريالية كشف عن قيام الاحتكارات باستغلال شعوب المستعمرات استغلالاً لا حد له، ودعا لينين إلى التحالف بين حركة الطبقة العاملة الأوروبية وحركات التحرر الوطنيّ في المستعمرات. ولكن قيام التضامن الأممي بين بلدان العالم الثالث والطبقة العاملة الأوروبية لا يلغي واقع أن الإمبريالية قد تحكمت بالعالم حتى نهاية الحرب العالميَّة الثانية. حلل لينين الإمبريالية وأبرز دور المصارف والرأسمال المالي وتصدير رؤوس الأموال، إلا أن الإمبريالية التي حللها لينين قد اختفت الآن بعد التحرر السِّياسيّ لمعظم بلدان العالم الثالث، لكن هذا لا يعني زوال

الاستغلال الرأسمالي، بل إن الرأسماليَّة تزيد اليوم في حجم الاستغلال وبتكلفة أقل مما كانت تتحمله في الماضي وذلك عن طريق العولمة.

* العولمة هي إمبريالية ما بعد الاستقلال؟

** تبرز العولمة اليوم في المقدمة، بوصفها الشكل الأنسب لاستثمار دول العالم، بعد حصولها على الاستقلال. إن العولمة هي بمعنى ما إمبريالية ما بعد الاستقلال. وتختلف الشَّركات متعدية الجنسيَّة التي تعبر الأساس الاقتصادي بعدة أمور أبرزها:

-إن الشَّركات متعدية الجنسيَّة لا تتمسك ظاهراً بالطَّابع القومي الوطني، الذي كانت تتسم به الاحتكارات، التي كانت تدعي بأنها تتوخى نمو الاقتصاد القومي بحيث يغدو التاريخ صراعاً بين الأمم والقوميات. والشركة متعدية الجنسيَّة تنتشر في عدة دول دون إبراز أفضلية المصدر القومي الأول، وهذا الجانب القومي هو ما تحاول أن تتجاهله العولمة وإن كنت لا أعتقد بأن العولمة الأمريكيَّة مثلاً، تتجه إلى ما يتعارض مع مصالح الاقتصاد المحلي القومي الأمريكي. إن الشَّركات متعدية الجنسيَّة تحصل على تمويل محلي من البلدان التي تسمح بالعمل فيها، وتجتذب مدخرات كبيرة من بلدان العالم الثالث، وتبيع أسهم شركاتها للمواطنين وتقترض من البنوك. وقد تختفي نسبة الشركة إلى جنسية معينة، ويبدو الأمر كأنه لا صلة بين الشركة والدولة، مما يوحي بأن أغنياء العالم وهم المرشحون لكي يكونوا الأعضاء في الشَّركات متعدية الجنسيَّة يؤلفون اتحاداً يعتمد على الدول الرأسماليَّة القوية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكيَّة لاختراق الحدود الفاصلة والسيادة الوطنيَّة للدولة القومية ولا سيما في العالم الثالث، التي لم تعد الفواصل بين الكيانات، وحلت الوحدات الفاعلة كشركات متعدية الجنسيَّة محل الدول وعوائقها. إن الشَّركات ذات النشاط الدولي باتت تمثل كياناً ضخماً مثل تجمعات الدول العملاقة. وليس ثمة مجال للتكيف بالنسبة للكيانات الصغيرة، فالدول التي تسعى العولمة

لتحجيم دورها ينبغي أن تثبت زيادة دورها الفاعل سياسياً وأيديولوجياً وثقافياً للحيلولة دون إعادة هيمنة هذه الشَّركات متعدية الجنسيَّة على مصير الوطن ومتابعة نشاط الاحتكارات.

كانت الاحتكارات الإمبريالية مرتبطة دائماً بصناعة محددة، سواء اتخذت شكل الكارتيلات أو التروستات. أما الشَّركات متعدية الجنسيَّة، فتتصف بتنوع وتعدد نشاطها بغية الربح سنوياً، رغم احتمال الخسائر في أحد مجالات العمل والتقلبات في أسعار الأسواق. وليس ثمة ما يعيق النشاط الاقتصادي - مع بقاء الحدود السِّياسيَّة صورياً - من اقتحام الأسواق العالميَّة والمباشرة بأعمال جديدة فيها.

الاحتكارات كانت حذرة من التطور التقاني، أما الشَّركات متعدية الجنسيَّة فتعتمد اعتماداً كبيراً على التطور التقاني والتقنية، ولذلك تولي اهتماماً كبيراً لثورة المعلومات والاتصالات، وتقوم بتمويل البحث العلمي، وهذا ما يتجلى في الإنفاق الكبير على البحث والتطوير العلمي في كل من الولايات المتحدة وألمانيا واليابان. لقد أصبح تقدم المعرفة العلمية التقانية عاملاً حاسماً في الحياة الاقتصادية، ويشار إلى هذه المعرفة التكنيكية خصوصاً، باسم حقوق الملكية الفكريَّة.

في عالم العولمة، الذي لم يعد فيه للاستعمار الإمبريالي دور، زاد النشاط المالي إلى حد كبير (التداخل المالي)، ولم يعد للدولة وحدها الحق في خلق (سك) النقود، وبرزت وحدات نقدية صنعتها فروع مصارف من دولة تستخدم في دولة أخرى، ولا تخضع لرقابة البنك المركزي، الذي كان له وحده الحكم والحق في إصدار العملة. ويقوم الناس بمساعدة البنوك بالمضاربة في أسواق النقد وأسواق سعر الصرف المتغيرة باستمرار وتدفع ظروف بطء النمو الاقتصادي إلى الحذر من الاستثمار الإنتاجي مما يؤدي إلى استخدام فائض السيولة لديها في عمليات المضاربة في أسواق الصرف.

ينبغي التنويه الآن بأن بين ٥٠٠ شركة هنالك ٤١٨ شركة تتخذ مقرها في ١٨ دولة عضواً في منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD من أصل ٢٦ دولة تمثل الرأسماليَّة الأكثر أهمية في العالم. ومن بين أعضاء هذه المنظمة (سبع دول كبرى) يقول بعضهم إنها مجلس إدارة اقتصاد العالم، لكن هذه الحكومات السبع لا تمتلك سلطة كبيرة على الشَّركات متعدية الجنسيَّة، التي يبلغ عددها ٤٢٨ شركة. وهذه الشَّركات متعدية الجنسيَّة تقع في ثلاث دول كبرى: ١٥٣ شركة في الولايات المتحدة، ١٥٥ شركة في الاتحاد الأوروبي و١٤١ شركة في اليابان.

وأهم ما تتميز به هذه الشَّركات في هيمنتها على اقتصاد العالم: ١- اشتداد وقع قانون التمركز الرأسمالي في ظل الرأسماليَّة المعولمة. ٢- التزايد المطرد في حلول الآلات المبرمجة محل الإنسان (تقدم تقني). ٣- التناقض المتزايد بين زيادة الإنتاج بنسب عالية (نتيجة التطور التكنيكي المتسارع) وبين انكماش السوق الداخلية الناتج عن تسريح أعداد كبيرة من العمال وانخفاض الأجور. إن إيرادات ٥٠٠ شركة تساوي ٤٥٪ من الناتج المحلي الإجمالي لمجموع الدول المذكورة (١٩٩٥). كما أن مجموع إيرادات هذه الشَّركات يعادل ١٥٩,٩٪ من مجموع إجمالي الناتج المحلي لمائة وتسع دول تقطنها الأغلبية العظمى من البشر.

إن هيمنة الرأسماليَّة المعولمة على اقتصاد العالم وثقافاته يتجلى على الخصوص في دور الولايات المتحدة الحاسم، وفي محاولاتها جعل الشعوب في كل ما تفعل تقبل بنمط الحياة الأمريكيَّة، أو بكلمة أمركة الثقافة والعالم .

تقوم الرأسماليَّة المعولمة على اعتماد مبدأ مساندة الشَّركات متعدية الجنسيَّة، وتسهيل أعمالها. وقد فرضت العولمة تخفيض عدد العاملين فيها على نحو رهيب، وبلغ الأمر حد تشغيل بعض العاملين في الإدارة والمعلومات بتوفير حاسوب للموظف في بيته متصل بحاسوب الشركة. وبدا عصر العولمة

وكأنه توديع لعصر الصناعات الثقيلة والمصانع الضخمة الملوثة للبيئة والاعتماد على الحجوم الصغيرة، وثمة مرونة كبرى لدى العولمة في التخلص من أي مصنع أو منشأة بنقلها من بلد إلى بلد آخر. وسيتناقص من جراء ذلك عدد العمال، وستتغير طبيعة وآليات عملهم بفضل عمليات الاتصال عن بعد.

***هل تودع العولمة الدولة القومية، كما توحي بذلك أحياناً أيديولوجيا السوق؟**

**لقد قدمت الدولة خدمات كبيرة للبرجوازية، إذ مثلت الدولة إطاراً للسوق الوطنيَّة ولمركزة الإدارة القانونية والسِّياسيَّة، وما كان بالإمكان أن تزدهر الرأسماليَّة إلا بالدولة القومية، وما كانت الإمبريالية وأيديولوجيتها التوسعية ممكنة إلا بهذه الدولة القومية وكانت الدولة أشد بروزاً في مرحلة الرأسماليَّة القومية الإمبريالية منها الآن كما يحاول أنصار العولمة أن يؤكدوا. وبفضل تلك الدولة أمكن شراء المواد الأولية بثمن بخس وبيعها بثمن أعلى في الأسواق، في أرجاء أخرى للإمبريالية .

في العولمة تنزع الشَّركات متعدية الجنسيَّة، هويتها القومية. وتجعل من العالم سوقاً لها ومع أيديولوجيا السوق تختفي الوطنيَّة، وهنا تعلن حرصها على النزعة الإنسانية والكونية والحُريَّة والليبراليَّة، المتفقة مع أيديولوجيا السوق الحرة. وهي تبدأ بالتعامل مع عملات مصرفية تصدرها البنوك دون الرجوع إلى سلطة الدولة. وهذه الشَّركات ما عادت في حاجة إلى هيئة الدولة للبريد والمواصلات، لأنها أخذت تستخدم تقنيات الاتصال الحديثة وما بعد الفاكس كالإنترنيت وما يماثلها من أجهزة الكترونية حديثة. وفي بلدان العالم الثالث يبرز ضعف البرجوازية المحلية، للشركات أن تجعل حكوماتها تقوم بمساعدتها وحمايتها، وإعفائها من الضرائب بما يتوجب عليها، وتقوم هذه الشَّركات متعدية الجنسيَّة بإفساد ممثلي الدولة واستغلالهم وجعلهم موظفين لديها لحماية مصالحها بغية استبعاد منافس محتمل أو خطف عقد، ولا شك في تراجع الدولة

وتصغر حجمها أمام الشَّركات متعدية الجنسيَّة. ويشاع الآن بأن رؤساء بعض الدول يحملون في أثناء زياراتهم الرسمية عقوداً تجارية خدمة للشركات المعولمة .

وبهذا يمكن أن تعد العولمة إمبريالية ما بعد الاستقلال، ويمكن اعتبارها مرحلة نوعية جديدة في سيرورة النظام الرأسمالي العالمي. في الماضي كانت الرأسماليَّة قومية تتهم الحركة النقابية بالخيانة واليوم نشاهد أممية رأس المال المعولم، ورغم البطالة الملحوظة في الاتحاد الأوروبي نجد أن بعض الشَّركات متعدية الجنسيَّة، تنقل مصانعها إلى دول العالم الثالث مع بقاء الشركة من الناحية القانونية في دولة المقر، ويبدي ممثلو هذه الشَّركات التشدد عند حدوث اضطرابات عمالية، ويقولون إذا أتى العمال بما يضر بأرباح الشركة، يكون الرد الفوري إغلاق المصنع ونقل النشاط إلى دولة أخرى. اليوم مع ما نشاهد من أممية رأس المال المعلوم نجد بالمقابل تمزقاً في الحركة النقابية. وثمة أقوال عمالية تُرجع البطالة إلى الاستيراد من دول آسيوية. وشبح فقدان العمل يحمل العمال على قبول تنازلات في الأجور. لقد قال إنغلز، إن عامل المستقبل مهندس تنفيذ. وهناك من يقول إن بروليتاريا القرن القادم ستكون من أصحاب الياقات البيض. ولذلك على الحركة النقابية في أوروبا أن تعيد النظر في أوضاعها وأن تفكر في مشكلات العولمة وترتقي إلى مستوى الوعي الكوني العالمي آخذة في الاعتبار أوضاع العمال في العالم الثالث. والنظرة التقدمية تقتضي التضامن مع عمال العالم الثالث في نضالهم من أجل الديمقراطية والحريات النقابية وتحسين الأجور الحقيقية.

مع انتهاء الحرب الباردة تغيرت أمور عديدة، انخفضت أسعار المواد الطبيعية إلى مستوياتها إبان الكساد الأعظم (١٩٢٩/ ١٩٣٤). تراجع نصيب الصناعة في البلدان الصناعية لصالح الخدمات وتتجه الصناعة إلى مجالات التقانة العالية، التي لا تستخدم سوى قدر محدود للغاية من المواد الأولية. إن الوعي

البيئي اندفع إلى المطالبة بالتخلص من صناعات شديدة التلوث، وعلينا أن ندرك أن النفط كمادة أولية يسيطر المشترون على سوقها، ويجب ألا ننسى بأننا كنا نهدد على الدوام بقطع النفط عن الدولة التي تعادينا، والآن يقاطع الغرب بعض الدول المصدرة للنفط ليحرمها من عائداته مثل ليبيا والعراق، ولقد تراجعت أوضاع عدد من البلدان إلى أقل مما حققته خلال الستينات من معدلات نمو. وما زال الفقر والجهل والمرض سمة أغلبية السكان في الجنوب، وقد وصلت الأوضاع في بعض الأقطار إلى وشك انهيار الدولة القومية.

ثم إن معونات التنمية آخذة في الزوال، وليس من مهمات الدولة في ظل أيديولوجيا السوق (العولمة) أن تستثمر وتنتج، بل أن تسمح للآخرين بذلك. ومع ازدياد سوء الأحوال يقوم بعضهم بتبديد الموارد في الخارج، مؤكدين أن الفقر في الداخل يجب أن يستحوذ على معونات التنمية، ولم تنل الجماهير مما قدمه الشمال من معونات إلا القليل. لقد فشلت التنمية واستقر الجزء الأعظم في حسابات الفئات الحاكمة لدى البنوك في الخارج، وبدلاً من مواجهة العولمة تتراجع الدول أمام المصالح الاقتصادية لشركات العولمة التي تقيم أوضاع كل دولة في الجنوب وتوجهها وتتزيد في حجم أرباحها من البلدان التي تمد نشاطها إليها. وتعلن تلك الشّركات أن مجتمعات العالم الثالث التي تعجز عن إنتاج غذائها أو شرائه لا تستحق البقاء. لهذا كله تتجلى أهمية الدعوة إلى مواجهة العولمة بالتكامل الاقتصادي العربي والتنمية الاقتصادية، وبالاعتماد على العدالة الاجتماعية والديمقراطية كبديل رئيس وضروري.

*** هل تعني العولمة أن الرأسماليَّة كنظام اجتماعي - سياسي لم تستنفد حركتها التاريخية وإمكاناتها؟**

** تاريخياً استنفدت الرأسماليّة مهمتها. وكثير من الاقتصاديين الاشتراكيين وغير الاشتراكيين كانوا يرون حتى قبل ثورة أكتوبر أن مشروع الاشتراكية هو المشروع المقبل نظرياً في المستقبل، ولكن هذا لا يمكن أن

يعني فعلياً زوال الرأسماليَّة واقعياً. إن الانتقال من الرأسماليَّة إلى الاشتراكية أمر عسير. وكان الماركسي الروسي الشهير بليخانوف يقول: إن ثورة أكتوبر لن تبني الاشتراكية، وستكون في أقرب الأحوال أقرب إلى سلطة قيصرية مؤقتة ذات لون أحمر. وكان لينين بالمقابل يبحث في ظروف شديدة الصعوبة عن مسار ينقذ التجربة السوفييتية وهذا ما أوصله إلى النيب التي سادت في (١٩٢١ - ١٩٢٨). هذا الأمر يدخلنا في مسألة البحث في المستوى السِّياسيّ والأيديولوجي والثقافي للتطور الاجتماعي والحضاري في روسيا في تلك الأثناء. ويقودنا إلى مسألة الصراع الأيديولوجي - السِّياسيّ الذي يتكون اليوم بين أنصار الرأسماليَّة وخصومها على اختلافهم.

يمكننا هنا الإشارة إلى أن الاشتراكية، كمرحلة انتقال مما قبل الاشتراكية إلى الاشتراكية، لم يحالفها الحظ سياسياً وأيديولوجياً بالبقاء. وهذه مشكلة تختلف عن أن الرأسماليَّة رغم كونها المنتصرة واقعياً، مرشحة - أو هي قيد الترشيح مجدداً - تاريخياً للتحقق. وهذه المشكلة جديرة بالبحث المعمق واستخلاص بعض النتائج المهمة، مثل بنية الممارسة السِّياسيَّة للتنظيم الثوري، وسلامة وصحة نشاط التنظيم الثوري وشعاراته، اتساعه، وتحالفاته، علاقته بالقوى الديمقراطية. وينبغي هنا قبل كل شيء، أن نقوم بالفصل بين عملية الانتقال من الرأسماليَّة إلى الاشتراكية، كمشكلة نظرية عامة وعلمية خالصة، وبين الاشتراكية كتجربة خالصة واقعية في بلد معين بالذات. ذلك أن التجربة السوفييتية ليست البديل الوحيد، الشامل العالمي للرأسماليَّة بعكس ما يعتقد بعضهم. ويمكن إرجاعها إلى سلسلة ردود الفعل الصحيحة والخاطئة على الوضع الخاص المأسوي، الذي واجهه هذا البلد المتخلف، الذي كانت لا تتوافر فيه باعتراف الكثيرين، على نحو مناسب شروط بناء الاشتراكية. ولا يوحي فشل التجربة السوفييتية بأفكار خاصة حول أشكال أخرى لبناء الاشتراكية فحسب، بل يفرض مناقشة هذه المسألة بدقة وعمق.

ويجب التمسك حتى النهاية بأن الفشل هو فشل هذا الشكل الخاص، ولا شك في أن استخدام العنف العسكري في معارك الحزب البلشفي باستمرار ضد خصوم الثورة، قد لعب دوراً حاسماً في إضفاء الطابع العسكري على توسع دور الحزب القيادي وهيمنته على الدولة السوفييتية وإشاعة روح الأمر العسكري في نشاطه وفي تأويل ديكتاتورية البروليتاريا. وهذا ما أعطى البيروقراطية المستمدة من عسكرية التنظيم وتراث وتقاليد القيصرية - الأوامر من أعلى، الإصلاح من أعلى - أساساً قوياً جرى وفقه التوفيق بين البيروقراطية والديموقراطية المركزية. وهذه التجربة تفرض ضرورة إجراء مناقشة مستمرة حولها وحول شروطها الذاتية والموضوعية، وأساليب بنائها..الخ .

لا شك في أن تجربة الاشتراكية هذه قد فشلت بانهيار الاتحاد السوفييتي، وتبقى تجربة الانتقال إلى الاشتراكية موضوعة في جدول أعمال كل بلد رأسمالي متقدم، ولا يمكنها أن تتكرر على غرار التجربة السوفييتية (...)ومثلما فشل التخطيط المركزي ذي النمط السوفييتي البيروقراطي، المعتمد على الأمر الفوقي، كذلك فشلت محاولة الإصلاح باقتصاد السوق، ولم يكتب لها النجاح، وهذا يلقي ضوءاً على موضوع حُرِّيَّة السوق .

اعترف الماركسي البولندي الشهير **أوسكار لانغه** (١٩٠٤ - ١٩٦٨)، وهو على سرير الموت في لندن قائلاً: لو كنت في روسيا في العشرينات، لكنت دعمت سياسة بوخارين السائرة في طريق التطور التدريجي، ولكنت نصحت بتحقيق أهداف أشد مرونة ومحدودية مما فعل المخططون الروس. لكني عندما أسترجع هذه الذكريات أسائل نفسي، هل هناك بديل للسنوات الخمس الأولى العاصفة العنيفة، التي لا مجال فيها للخيار البارد ولا للتخطيط الهادئ؟ بودي أن أقول نعم، لكني لا أستطيع وليس عندي جواب. إن عبارات **أوسكار لانغه** تدل كم كانت ثورة أكتوبر الاشتراكية مطلوبة وحاسمة ومخيفة، جاذبة

لفئات واسعة، مصيرية ومأساوية، فئة لا رحمة لديها، وتخطيطية مركزية آمرة من فوق. وجاء غورباتشوف أخيراً ليجمع ما بين العسكري البيروقراطي الموروث والديمقراطية، التي يمكن أن تعيدنا إلى اقتصاد السوق الحرة، التاتشري الريغاني، وإلى إحياء الصناعة والزراعة والتجارة والمالية بالاعتماد على هذه السوق. ودعا إلى التمسك بالحريات والحقوق المدنية. ولم تنقض عدة سنوات حتى اختفت الأنظمة الاشتراكية في أوروبا، واتجه الاتحاد السوفييتي إلى تفكيك الحزب والجيش وجهاز الأمن والتخطيط المركزي، لأن بنية الحزب بدت لكثيرين العقبة أمام تحولات النظام، وليست العلة في النظام ذاته، بل في الحزب البيروقراطي الذي أنشأه، واتسم مع الوقت ببعض سمات تاريخية وثقافية .

إن الحل الذي قدمته ثورة أكتوبر يشكو من عيوب يغدو معها القول ممكناً بعدم استنفاد الرأسماليَّة لحركتها التاريخية. لكن هذا لا يلغي كون الرأسماليَّة قد استنفدت مهمتها الاجتماعية باستنفاد حركتها التاريخية .

***الإمبريالية، ثم العولمة، مرحلتان لنظام اجتماعي واحد؟**

** أما الإمبريالية ثم العولمة، فهما مرحلتان لجأت إليهما الرأسماليَّة لمعالجة أزمة النظام الرأسمالي التاريخية. والدرس الذي يمكن استخلاصه هنا، هو صعوبة التيقن من أن العولمة ستستطيع الصمود كما صمدت الإمبريالية في حياة النظام الرأسمالي. يقول ماركس في **بؤس الفلسفة** (١٨٤٦ - ١٨٤٧)، إن التنافس الرأسمالي سيؤدي إلى الاحتكارات، كما أبان في رأس المال - تكثف رأس المال-وظهور الاحتكارات. وإذا كانت الإمبريالية قد ساعدت موضوعياً على قيام ثورة أكتوبر، فإننا لا نستطيع الآن أن نتكهن يقيناً بما تحمله العولمة من مفاجآت للبشر. لكن يجدر بنا أن نلاحظ بعض الوقائع الكبيرة، فبعد الحرب العالميَّة الأولى كان قسم كبير من بلدان العالم مستعمرات لبعض البلدان الأوروبية المنتصرة في الحرب، وكان الكفاح من أجل الاستقلال هو

المضمون الحقيقي لفترة ما بعد الحرب العالميَّة الثانية، وهو الملحمة الكبرى التي أدت إلى استقلال شعوب العالم - اختتمت في السبعينات - وشرعت معظم بلدان العالم الثالث بعملية تجاوز التخلف وتحقيق التنمية. وأيّاً كانت النتائج المتحققة حتى الآن، فإن العولمة هي الشكل السياسيّ الأيديولوجي الثاني لتكيف الرأسماليَّة مع ظروف العالم الراهنة. ويمكن اعتبار العولمة الآن تعميقاً لهيمنة أوروبا وأمريكا على العالم، وبكلمة أدق لتناقض الشمال والجنوب والعودة بهذا التناقض إلى خمسة قرون خلت، هي التي حددت وجود الرأسماليَّة كنظام. وبهذا المعنى يصلح الحديث عن بعدين للتراكم الرأسمالي البدائي ولتحول البرجوازية إلى طبقة سائدة. البعد الأول الداخلي، الذي يتضح من خلال الصراع الطبقي في أوروبا بالذات. والبعد الثاني الخارجي، يكشف عن الصيغة الكولونيالية الاستعمارية للبرجوازية، وهو ما نعبر عنه الآن بعبارة عولمة رأس المال، أي بمعنى دخول منتجات المستعمرات في التبادل التجاري العالمي.

أما كيف تحققت العولمة في أول أشكالها في فترة سيطرة أوروبا على العالم، وكيف دمجت المستعمرة بالرأسماليَّة بأشكال دمج مختلفة، لأشكال سابقة على الرأسماليَّة، رأسماليَّة كولونيالية استعمارية فيها يتحول النشاط المحلي في المستعمرة إلى سلع رأس المال وحركته التجارية فمسألة طويلة؟ ويمكن اعتبار الاستعمار الكولونيالي مرحلة سابقة في عملية العولمة الكبيرة . وهكذا فإن العولمة في أول أشكالها، وفي خضوعها لضغوط قهر غير اقتصادي، تختلف عن العولمة الراهنة. الآن وبعد استقلال معظم بلدان العالم، لا تستطيع العولمة أن تلجأ - إلا في النادر - إلى وسائل غير اقتصادية، كالعنف العسكري، للهيمنة على اقتصاد العالم.

ولا يمكن فهم العولمة ووظيفتها كتجسيد لعملية الانتقال من المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي كما يقول السيد يسين. إن هذا تأويل غير

سليم يشرح العولمة من خلال إبراز تطور أدوات الإنتاج وقواه دون أية إشارة لجدل علاقة القوى المنتجة بعلاقات الإنتاج، أي على غرار دعاة نظرية المجتمع الصناعي، أمثال فالت فليتمان، روستو في (المجتمع ما بعد الصناعي) ودانيل بيل وريمون آرون الذين يفسرون عموماً ويحددون التطور الاجتماعي بفعل التطور التكنولوجي، ودون أي اعتبار للعلاقات الاجتماعية ولعلاقات الإنتاج بحيث يغدو الفرق هنا بين الرأسماليَّة والاشتراكية بوصفهما شكلين من المجتمع الصناعي، غير ذي بال.

* العولمة، بنية فوقية أم تحتية؟

** هنا، لا بد من وقفة قصيرة عند العولمة بوصفها أداة سياسية أيديولوجية معينة، رغم محاولات دعاتها إبراز حتميتها وضرورتها التاريخيتين والإعلان بإلحاح بأنه لا شيء يمكنه أن يصمد في وجه تقدمها باللجوء إلى الابتزاز والتهديد. إن العولمة ليست مستقلة عن الأساس الاقتصادي للتشكيلة الاجتماعية المهيمنة في البلدان الرأسماليَّة، بيد أنها تشكل بالدرجة الأولى جزءاً أساسياً من البناء القومي، السِّياسيّ - الثقافي والأيديولوجي، الذي يعتمد على حُريَّة السوق، ويؤسس ما يمكن أن يسمى أيديولوجيا العولمة كوسيلة لاستغلال شعوب العالم. وإذا كانت العولمة وثيقة الاتصال بتقدم تكنولوجيا الاتصال والتجارة، إلا أنها كيان أيديولوجي ومالي في آن واحد. تحل محل الدولة الوطنيَّة عبر الشَّركات المُتعدِّية الجنسيَّة، تخضع الدولة القومية لها جاعلة منها سوقاً لها، متمسكة بشعار الانفتاح الاقتصادي وحُريَّة السوق. وإذ تغزو هذه الشَّركات أسواق العالم، تعمل على ضمان حُريَّة التجارة فيها، وحُريَّة تنقل رؤوس الأموال وتهدم الحواجز السابقة التي أقامتها الدولة القومية. لقد أصبح العالم سوقاً للشركات متعدية الجنسيَّة، وعلى العمال أن يقبلوا - بطريقة من الطرق - نسبة ارتفاع البطالة الناجمة عن ذلك.

إن الانتشار الواسع للسلع والخدمات والأفراد والأفكار والمعلومات والقيم والرموز، ومختلف أشكال السلوك تتحقق وتتم عبر الحدود المحلية والقومية. وهكذا يمكن القول: إن العولمة هي ثمرة تلقائية لدرجة تطور القوى المنتجة والتكنيك، وهي تنبئ عن تقدم قوى الرأسماليَّة، التي تريد أن تجعل من التطور التقني منطلقاً لسياسة تحكم العلاقات بين الدول في العالم. وتعيد بالتالي إنتاج نظام الهيمنة القديمة للرأسماليَّة العالميَّة، وبخاصة في شكلها الثقافي والاجتماعي المؤمرك. إن الحديث عن وحدة الأسواق والتبادل التجاري بجهود الشَّركات متعدية الجنسيَّة ووحدة الثقافة وفرض نمط الحياة الأمريكيَّة، بالدرجة الأولى بفضلها أيضاً، هي مظاهر أساس في كون العولمة شكلاً جديداً للرأسماليَّة العالميَّة. ولكن إلى أي حد يمكن للعولمة أن تواجه شعوب الأرض؟

• يسود اعتقاد بأن ماركس سبق له أن تنبأ بالعولمة في الأيديولوجيا الألمانية والبيان الشيوعي بأن الرأسماليَّة آخذة بالتوجه نحو توحيد العالم اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً؟

** يصعب عليَّ التأكيد بأن ماركس وانغلز قد تنبآ بالعولمة في **الأيديولوجيا الألمانية**، ففي **موضوعات عن فويرباخ** التي كتبها ماركس قبل **الأيديولوجيا الألمانية** أخذ ينتقد الطَّابع التأملي التي اتسمت به فلسفة فويرباخ، ومن هنا بدأ تحرره من **الأنتروبولوجيا الفويرباخية** التي انعكست في كتاب إنغلز **العائلة المقدسة** ١٨٤٤ - ١٨٤٥ إذ اعتبر العلاقات الاجتماعية الرأسماليَّة تشويهاً للطبيعة البشرية، رغم إقرار ماركس وانغلز بأن المجتمع البرجوازي يمثل مرحلة تاريخية ضرورية في مسيرة البشرية. وفي **الموضوعات عن فويرباخ** يذكر ماركس عدم إدراك فويرباخ لدور الممارسة الاجتماعية في عملية المعرفة. ويتابع نقده لفلسفة فويرباخ في الأيديولوجيا الألمانية معلناً أن فويرباخ كان مادياً في فهم الطبيعة حسب، ولم يكن كذلك في رؤيته

للمجتمع . ويسجل كتاب الأيديولوجيا الألمانية مرحلة جديدة يطرح فيها كل من ماركس وإنغلز المبادئ الأساس للمادية الجدلية والتاريخية .

في كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** تناول **ماركس وإنغلز** دور الإنتاج في التطور، وصاغا مفهومي القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، واعتبرا الصراع الطبقي ظاهرة حتمية تفضي إلى القضاء على الرأسماليَّة وتناقضاتها. في كانون الأول/ ديسمبر ١٨٤٧ وكانون الثاني/ يناير ١٨٤٨ أنجزا **البيان الشيوعي** الذي به تكتمل عملية تشكل الماركسية وتبلور أساسها الفلسفي. في الشهر الأخير من العام الماضي نشرت مجلة **Der Spiegel** (دير شبيغل) الألمانية والجريدة الأسبوعية **Die Ziet** دي تسايت، التي يشرف عليها مستشار ألمانيا الأسبق **هيلموت شميدت** مقالين يتحدثان عن مرور ١٥٠ سنة على صدور **البيان الشيوعي** وعن رؤية **ماركس** السابقة لفكرة العولمة. ويسود الاعتقاد اليوم في ألمانيا أن **كارل ماركس** كان أول من استشف في البيان الشيوعي ميل البرجوازية إلى العولمة في بنية العلاقات الرأسماليَّة. وأن آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) قد سبق له أن أشار إلى أن التجارة العالميَّة الرأسماليَّة قد وحدت السوق والعالم. في شباط/ فبراير ١٨٤٨ - وقت صدور البيان - قال **ماركس**: يحل محل الكفاف والاكتفاء المحلي والانغلاق القومي، اتصال شامل وتبعات شاملة للأمم بعضها لبعض والمنتجات الفكريَّة للأمم تصبح ملكاً مشتركاً. وضيق الأفق القومي وأحادية الجانب يغدوان مستحيلين أكثر فأكثر.. من الأدب القومي والمحلي يتشكل أدب عالمي، والبرجوازية تدفع بتحسينها السريع لكل أدوات الإنتاج والاتصالات، إلى أقصى حد، كل الأمم الأشد بربرية إلى عالم المدنية. وبكلمة تصنع البرجوازية العالم على صورتها. ومع تطور الصناعة الضخمة تُسحب من تحت أقدام البرجوازية الأسس نفسها، التي تنطلق منها في الإنتاج.. والبرجوازية تنتج قبل كل شيء حفاري قبرها فزوالها وانتصار البروليتاريا أمران لا ردَّ لهما ...

* البشر يصنعون التاريخ، لكن العولمة تريد أن تصنع الرأسماليّة البشر والتاريخ معاً وعلى مقاسها..

** ليس ما تقدم نقداً اجتماعياً أو شكوى، بل معرفة علمية جديدة بذلك العصر البرجوازي، كل المراتب والمناصب تزول وكل سحر القديسين يصبح باطلاً، ويُرغم الناس على رؤية وضعهم في الحياة وعلاقاتهم المتبادلة بعيون صافية يقظة. فالبيان الشيوعي يحرر الإنسان من الآلهة وأتباعها، والقيود والعبوديات، ويرميها في سجن التاريخ. وهنا تتضح المأساة التي يؤدي فيها التاريخ دوراً خاصاً سواء أراد البشر أم لم يريدوا؛ إنها مأساة لم يؤلفها أحد، ولكنها تشير أيضاً إلى المخرج. فالتاريخ ليس جدلية ذاتية الحركة (أتمتة) بل مصنع للوعي. والتاريخ يفتح بابه لمن يحسن الدق عليه، وإذ لا ينسى الفرد أن ليس كائناً مجرداً، بل جملة علاقات اجتماعية وأنه ليس ذرة غير واعية مسلوخة عن وجودها الاجتماعي يغدو عندها في وعيه قوة منتجة تعي انتماءها إلى عالم المنتجين. إن البؤس الإنساني يستقر عندما لا يتصرف البشر كبشر، بل يُصنعون بلا وعي كعوامل منتجة ليس غير. ويوضح ماركس فيما بعد، أن جوع رأس المال الذي يستهلك الناس، يدفعهم إلى التحرر. إن العصر البرجوازي قد أطل وعلى التجارة الحرة أن توحد العالم. ولا أحد يعرف يقيناً متى تدق الساعة. ومن المؤكد أن لكل أمر حدوداً. فحتى جورج سوروس أحد أكبر مضاربي العالم نقدياً في عالم العولمة يقول بعد آخر صفقة له: إننا بحاجة إلى قوانين ضد المضاربة المالية وإلا فإن كل شيء سيطير في الهواء .

إن النظام الاقتصادي الذي يرمي بالعمال خارج دائرة العمل، لا يمكن أن يظل مقبولاً، في الوقت الذي أصبحت فيه البرجوازية وحدها قادرة على صنع القرار، ولقد أعرب ماركس عن أهمية عملية تجذير العدالة والمساواة حين أبرز فكرة أساسية عنده وهي أن المجتمع هو الذي يجب أن يُعِدَّ تطور الفرد فيه شرطاً للتطور الحر للجميع . لقد كتب أحدهم أن قنبلة رأس المال

تهدد الحياة على كوكبنا. وقد نشرت مجلة لوموند ديبلوماتيك بياناً لهذا الكاتب جاء فيه أن ٣٥٠ مليارديراً يحصلون على نصف ما تجنيه البشرية قاطبة. إن المسألة تحتاج إلى أكثر من صرخات أخلاقية، وإلى أكثر من منظمة التجارة العالميَّة وصندوق النقد الدولي. بعد ٣٠ عاماً على ظهور البيان الشيوعي سخر الفيلسوف الألماني نيتشه من التجارة الحرة والآمر الأخلاقي الكانطي. فالتقدم يصبح عنده ممكناً عندما تقوم ثقافة واعية بإدارة شؤون الأرض كلها اقتصادياً. ويبدو أن الاختلال واللامساواة في تطور الجنوب يتطلب قيام مؤسسات عالميَّة تخطط وتنور وتحل المسائل العالقة في زمن الإنسان ذي الأفق العالمي. يقول أحدهم: قد نستطيع الاستغناء عن فكرة البروليتاريا، ولكن لا يمكننا الاستغناء عن فكرة الإنسان والحُريَّة، وعن تصور سيطرة المستقبل على الحاضر والماضي ومعالجة مشكلات الأرض بوصفها ملكاً مشاعاً للجميع. إن وضع الحركة المستقبلية للأغلبية الساحقة في مصلحة الأغلبية الساحقة هو الدرس الذي تركه لنا ماركس على اختلاف مذاهبنا ومشاربنا. والحديث عن الوعي الذاتي، وعي الترابط مع الآخرين هو بكلمة أخرى المجتمع الذي يكون التطور الحر لكل فرد فيه شرطاً لتطور الجميع. وهكذا يصبح من المفروض على كل كائن بشري أن ينتج بوعي، وليس كذرة مسلوخة ومنفصلة عن وعي الجماعة، بل كذرة تنحرف قليلاً انحرافاً يجعل الحُريَّة هدفاً للجميع، وليس كذرة في جماعة معولمة أو ضحية من ضحايا عولمة رأس المال.

* ماذا عن العولمة وقضية التنوير وحقوق الإنسان والحريات، والديمقراطية في العالم؟

** أهم ما يميز العولمة أنها حركة كونية عالميَّة، إذ تصدر واقعياً وبالدرجة الأولى عن الولايات المتحدة، وهناك يكمن مقرها ومركز نشاطها وإعدادها الأيديولوجي. تغدو حركة أمريكيَّة تسعى إلى تحقيق الأغراض

الرأسماليَّة الأمريكيَّة. وقد تغدو كونيتها - الكوكبية - فتح طريق بالخصائص المحلية من هوية قومية أو ما يشبه ذلك. وتحاول العولمة أن تظهر بمظهر الوريث للتقاليد الديمقراطية، ولكنها لم تتورع في الواقع عن إفقار شعوب عديدة وسحق هوية مواطني العالم بأسره وخلق نسخ مكررة واستهلاكية تستجيب للإرادة الرأسماليَّة العالميَّة المتوحشة، التي تشرع بالانطلاق من الولايات المتحدة الأمريكيَّة وتعلن أنها مع وحدة السوق العالميَّة وحريتها وانفتاحها أمام الشَّركات المتعدِّية الجنسيَّة. فحُريَّة تنقل البضائع والرساميل والمعلومات والمهارات تبدو في نظرها تأكيداً على حُريَّة الإنسان .

حين يعلن أنصار العولمة، أن العولمة قدرٌ حتمي وأن المشاركة الإنسانية تتفق مع أرقى مطامع الإنسان، يسعون بما يمتلكون من عنف وفظاظة إلى تهميش كل من لا يخضع لنظام العولمة الأمريكيَّة. والعولمة الأمريكيَّة هي أكثر أشكال العولمة احتواءً لمضمون أيديولوجي، فهي التي كانت لها الغلبة بعد الحرب الباردة، وهي لا تعلق أية أهمية على الاتصاف بالصفة الوطنيَّة. وهي أقرب ما تكون إلى الداروينية الاجتماعية السائدة في هذا المناخ، حيث البقاء للأصلح والأفضل القادر على البقاء والارتقاء. وبكلمة أخرى البقاء لمن يمتلك أكثر ويستحوذ على أكبر قدر من السِّلع الاستهلاكية وأنماط الترف، فضلاً عن منجزات التقانة والاتصال الإلكتروني. وكما يشير رهيف فياض في مجلة الطريق العدد الأول ١٩٩٨، تبدي العولمة اهتماماً بالتقدم العلمي لا كمظهر من مظاهر تمسكها بالتنوير العقلي، بل كوسيلة لتطوير تكنولوجيا أكثر تقدماً تسهم في خلق حاجات باستمرار، وفي إنتاج سلع جديدة للسوق المعولمة الحافلة بالمغريات .إن الاهتمام بالتقدم التكنولوجي ومنتجاته وتبدلها السريع يجعل الاهتمام بالتقدم العلمي صفة مميزة للعولمة. والتشجيع على التطور العلمي التقني لا يمكن أن يفهم خارج هذا الإطار. وإذا دققنا قليلاً في الأمر، نجد أن التقدم التكنيكي سببه الركض وراء الربح في ظل حُريَّة

السوق العالميَّة دون تدخل الدولة القومية(...)فالعولمة تحول كل شيء من القيم الأخلاقية وحقوق الإنسان إلى كل ما هو ثابت صلب، إلى سلعة تستهلك بسرعة وفق معايير السوق. وقبل أن تفكر العولمة بالتنوير وحقوق الإنسان تهتم بمصالحها الخاصة جداً وسلعها المتداولة في الأسواق (جينز، سروال، حذاء غليظ، بيبسي كولا..) لكن هذه العملية إذا تحققت، تجر إلى التبعية التامة، وتحل الاستقلال والوطنيَّة وتقرير المصير، بحل القدر المعولم والخضوع للسوق صانع المستقبل والمصير.

أما كيف تستطيع العولمة مواجهة قضية التنوير وحقوق الإنسان والحريات الديمقراطية، وهي تسعى إلى القضاء على كل خصوصية وذاكرة وأصالة، فأمر لا يخلو من خداع ومخاتلة. وهذه المسألة ينبغي أن تتحول إلى مقاومة لكل أشكال التحكم بنمط حياتنا وتفكيرنا .

* التنميط الثقافي والسِّياسيّ في مواجهة التعدديات الثقافية والقومية ..

** العولمة لا ترتكز إلى أركان حرب تعمل في معركتها ضد خصومها. إنها جملة وسائل وأساليب وأنماط تعامل وترغيب وترهيب، تسهل تغلغل الشَّركات متعدية الجنسيَّة وهيمنتها على الدول التي أصبحت أضعف منها بكثير. وهذه هي الأمركة الحديثة، التي تقدس الجدة والجديد وتغرينا بأحدث ما ينسجم مع العصر كما تقول، وتنجذب به تكنيكياً. إنها تسعى إلى الهيمنة على الأسواق والهويات الوطنيَّة والثقافية للشعوب، وقد تلقى - كما يبدو - مقاومة تتجدد باستمرار. ويجب أن نذكر أن الباريسيين رفضوا أو منعوا تحويل مطعم تقليدي شهير إلى محل يقدم الوجبات الأمريكيَّة .وبهذا سجلوا شكلاً من أشكال مقاومة الأمركة أو العولمة. ومن المعروف أن الانفتاح على الشَّركات متعدية الجنسيَّة والتحرر من الدولة أو العزة القومية باسم العولمة والسوق الحرة قد يبدو لبعضهم عملية تحرر إنساني وفعل حُريَّة وانفتاح إنساني. وهكذا قد يخيل للمرء أن في العولمة ضرباً من التنوير العقلي

واحترام حقوق الإنسان والديمقراطية والموضوعية وعقلانية العلم والثقافة. وكأن ظاهرة العولمة، في ضوء ما تقدم، تنطوي على موقف سلبي من الأصولية والتعصب الديني واضطهاد الحريات من قبل الدولة .

ليس من السهل علينا التسليم بكون التحرر من الدولة وحلول الشّركات متعدية الجنسيَّة محلها هو التحرر الإنساني، وبكون سطوة الشّركات وتخطيطها وتمجيد العولمة والتقانة تمثل تحقيقاً للديمقراطية واحتراماً لحقوق الإنسان. إن أيديولوجيا العولمة تكشف عن تعصبها وضيق أفقها في مواجهة أية نظرة مخالفة لها. وربط تحرر العرب وديمقراطيتهم وتخطيهم حدود التخلف بالعولمة يعني في الواقع تسليم مصيرهم للرأسماليَّة التي لا يرجى على يديها التحرر. وعدم إبراز العلاقة بين حركة العولمة والهيمنة الأمريكيَّة لا يمكن إلا أن يصب في مصالح الرأسماليَّة الأمريكيَّة وينسجم معها. وهي في آخر تحليل ترفع راية العولمة وسيلة للهيمنة على البلدان المتخلفة بالدرجة الأولى .

ثمة ليبرالية جديدة أخذت تسود العالم عبر العلم والتكنيك والتجارة ووسائل الاتصال المختلفة المتقدمة جداً. وأخذت تقتلع الحواجز أمام انتقال السِّلع والأفكار والثقافة بهدف التحكم أكثر فأكثر بمصالح الشعوب والقوميات والهيمنة على مقدراتها، بحيث تجعل ما هو خاص لديها عاماً، معولماً، أو تقوم بتذويبها في إطار هذا النظام الجديد. وهذا ما يجد تعبيره الأقوى في العولمة المؤمركة، التي تقوم على إعادة إنتاج الهيمنة الثقافية والسِّياسيَّة للرأسماليَّة الأمريكيَّة على العالم. وما قد يبدو، أحياناً، من تمسك العولمة بدعوى التنوير العقلي وروح التجديد والنظام البرلماني والتعددية السِّياسيَّة والانتخابات الحرة، ما هو إلا تعبير عن رغبة في حُريَّة جني الأرباح الهائلة وتثبيت النهب وبخاصة في تلك البلدان، التي قبلت أنظمتها بالتبعية للشركات والمؤسسات الرأسماليَّة وحمايتها لها من الانقلابات المفاجئة، التي قد يكون موقفها مغايراً

ومضاداً لهيمنة تلك الشَّركات. إنها تهدف إلى تثبيت تلك النظم السِّياسيَّة التي قبلت بالتبعية، وإلى استقرارها وديمومة بقائها .

***كيف يستقبل الفكر العربي اليوم مشكلة العولمة؟**

** طرحت مشكلة العولمة على بساط البحث في أواخر الثمانينات، إلا أنها ظهرت في العالم العربي بشكل حاد في العامين الأخيرين ١٩٩٧/ ١٩٩٨، في المؤتمر الذي عقد في القاهرة حول **صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟** للفترة ١٠- ١٢ آذار/ مارس ١٩٩٧. وفي الندوة التي عقدت في القاهرة كذلك من ١٥- ١٨ آذار/ مارس ١٩٩٧ تحت عنوان **العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي**. ثم في الندوة التي نظمها في بيروت مركز دراسات الوحدة العربية من ١٨- ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧ بعنوان **العرب والعولمة**. وقد نشرت أهم أعمال هذه الندوات في مجلة **المستقبل العربي** وملحقاتها. كما أن مجلة **الطريق** قد نشرت في العدد الرابع ١٩٩٧ عدة مقالات مهمة حول الموضوع، كما ظهرت في العدد الثاني من عام ١٩٩٧ وفي العدد الأول من عام ١٩٩٨ مقالات تمت بصلة إلى الموضوع. ويمكن القول إن المثقفين العرب د. **محمد الأطرش**، د. **نبيل مرزوق**، د. **جلال أمين**، الأستاذ **رهيف فياض**، ود. **إسماعيل صبري عبد الله**، قد ألحقوا بعروضهم وانتقاداتهم هزيمة نكراء بالعولمة وأنصارها على اختلاف درجات صراحتهم في تناول وطرح هذه المسألة وتأويلها. ومن أهمهم الأستاذ يسين والدكتور صادق جلال العظم وبول سالم .

*** سمير أمين، عولمة مأوربية في مواجهة العولمة المؤمركة؟**

في ندوة العولمة التي عقدت في القاهرة من ١٥ إلى ١٨ آذار/ (مارس) تكلم المحتفى به في هذه الندوة، الدكتور **سمير أمين، فبين أن للرأسماليَّة نواة أيديولوجية تتلخص في أن الأسواق تنتج من تلقاء نفسها نظاماً يميل إلى التوازن العام. وللدكتور أمين مداخلات كثيرة موجهة ضد العولمة التي تقوم

على أساسها - حسب رأيه - إمبراطورية الفوضى الرأسماليَّة. ففي عام ١٩٤٥ أعيد بعد الحرب العالميَّة الثانية بناء سوق عالميَّة عولمية بحماية الولايات المتحدة الأمريكيَّة، وفيه تتجلى العولمة في كثافة التبادلات التجارية والمواصلات المتنوعة، والقدرة الشاملة لوسائل التدمير. وقد حدث في إطار العولمة اختراق مثلث الأطراف من قبل الولايات المتحدة واليابان وأوروبا. ويتجلى منطق توسيع الرأسماليَّة - حسب رأيه - في اقتصاد عالمي تمثله أطراف تابعة للنظام في المراكز. ويعتقد سمير أمين أن ضعف الرؤية الأوروبية - هنا نقص معرفي - يلعب ضد مصالح أوروبا ذاتها، فعلى الأوروبيين والأفارقة والعرب أن يقبلوا بتوطيد وحداتهم الإقليمية. وطريق بناء الوحدة العربية طويل ولكنه ضروري لتقديم حل على مستوى المرحلة لمشكلات الشعوب العربية. وإذا كانت الولايات المتحدة الأمريكيَّة ترى أنه لا بد من السيطرة على النفط، فلن تستطيع أوروبا لضمان استقلاليتها عن الولايات المتحدة، أن تلعب ضد المشروع الأمريكي إلا ورقة الصداقة مع الشعوب العربية. إن ضعف رؤية أوروبا لمصالحها المتفقة مع تحقيق العرب لوحدتهم يخدم مصالح الشريك الأمريكي المنافس. وليس سوى عودة أوروبا إلى الرؤية الديغولية ما يساعد في انقشاع ضعف الرؤية وتعزيز التعاون الأوروبي - العربي. فهل هذا الضعف في الرؤية الأوروبية - النقص المعرفي هنا - هو في صالح تغلب العولمة المؤمركة ضد التكيف مع العولمة المأوربة، ذات الأصل الديغولي؟

في مؤتمر صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟ الذي عقد في القاهرة من ١٠- ١٢ آزار/ مارس ١٩٩٧، تغلبت هموم العولمة، مما يدل على اهتمام المثقفين العرب المتعاظم بهذه المسألة. إن الشَّركات متعدية الجنسيَّة تحصل كل عام على كمية هائلة من دخل العالم، مما يهدد العالم بمستقبل مخيف في القرن القادم. وقد انفرد الغرب بضغط إعلامي كثيف يشار إليه أحياناً بالغزو الثقافي لصالح العولمة. وتبرز في هذا الشأن مسألة المحافظة على الهوية القومية

الخاصة لمواجهة تحويل الجنوب إلى عالم فقراء. وثمة إشاعات تقول بأن اتفاقات دولية بين دول الشمال ودول الجنوب قد نصت على عدم السماح بمقاومة تيار العولمة .

في هذا المؤتمر بيَّن السيد يسين مستشار مركز الدراسات السِّياسيَّة والاستراتيجية في الأهرام، في كلمته بأن أشد مقومات العولمة تأثيراً هو تغيير طبيعة المجتمع من الصناعي إلى المعلوماتي، جرياً مع اتجاه بارز لفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع الأمريكي، مع روستو وبيل، اللذين يريان في المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي درجتين في التقدم التكنولوجي، أي في تطور القوى المنتجة بصرف النظر عما بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج من علاقات، وهذا ما ظهر بوضوح في مقال السيد يسين المنشور في مجلة الطريق العدد الثاني ١٩٩٧ تحت عنوان موقع الوطن العربي من الموجة الثالثة، باعتبار أن الموجة الأولى الزراعية والموجة الثانية الصناعية والموجة الثالثة المعلوماتيَّة، هي مراحل في تطور يخضع للتقدم التقني. قال يسين إن وسائل الاتصال كالإنترنيت أدت إلى ظهور وعي كوني وأحدثت ثورة معرفية، وأبدى تفاؤلاً بهذه العولمة .

* السيد يسين، من المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي؟

** على النقيض مما قاله السيد يسين بيَّن د. محمود أمين العالم، أنه ينبغي أن نميز في العولمة بين كونها حركة كونية وبينها كحركة هيمنة أمريكيَّة هدفها مصلحة تلك الدولة العظمى. والعولمة كما هي الآن حركة أمريكيَّة تسعى لتحقيق الأغراض الرأسماليَّة الأمريكيَّة الجشعة. والواقع أن عدم تحليل العلاقة بين حركة العولمة والهيمنة الأمريكيَّة لا يمكن إلا أن يصب في صالح الرأسماليَّة الأمريكيَّة .

في ندوة العرب والعولمة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت بتاريخ ١٨- ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧ كان السيد يسين أول المتكلمين في الورقة التي قدمها تحت عنوان مفهوم العولمة وهي الموضوع الذي

سبق له أن أبدى تفاؤله به، وأعرب عن اعتقاده بأن العولمة سوف تدفع بالحوار بين الحضارات إلى الأمام. إلا أنه بعد فترة قصيرة، وبسبب الانتقادات التي تعرض لها كما يبدو، وبسبب الحملة العنيفة التي شنها مثقفون عرب وغير عرب على العولمة، أخذ يبدي في الورقة التي قدمها إلى ندوة العرب والعولمة احتراساً أكبر موحياً بأن تفاؤله بالعولمة ربما كان شبيهاً بانطلاء الأمر عليه وتأخره في التمييز بين ما يقال عن بداية تشكل بعض ملامح حضارة عالميَّة ومصالح الشَّركات متعدية الجنسيَّة، التي تقود تحت شعار العولمة عملية إعادة إنتاج نظام الهيمنة الرأسمالي القديم. لكن ما تقدم لم يمنع السيد يسين من أن يقول في ندوة العرب والعولمة في أواخر عام ١٩٩٧: (إن العولمة تشير إلى العملية التاريخية الكبرى، التي تؤثر تأثيرات بالغة العمق في كل المجتمعات المعاصرة المتقدمة والنَّامية على السواء. فهي تتضمن تعميقاً في مستويات التفاعل والاعتماد المتبادل بين الدول بين كل الأنظمة والمجتمعات..). في كلمته هذه لا تظهر الفئات التي تبادر إلى الدعوة للعولمة ولا الأهداف التي ترمي إليها. إن النظر إلى العولمة كتجسيد لعملية الانتقال من المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي يتضمن تفسير التطور الاجتماعي كتقدم تكنيكي بصرف النظر عن المضمون الاجتماعي لهذا التطور. أي أنه متابعة للتطور الاجتماعي كخطوات متلاحقة في نمو القوى المنتجة وبمعزل عن العلاقات الاجتماعية المختلفة ولا سيما علاقات الإنتاج والبنية الطبقية في المجتمع، وهكذا لا يعود في التشكيلة الاجتماعية بناء فوقي وأيديولوجي وأساس اقتصادي. وكل الثورات الاجتماعية كانت أخطاء يمكن تخطيها الآن وإرجاع تاريخ البشرية والمجتمعات إلى الاطراد القانوني في تقدم التكنيك والمعرفة العلمية الطبيعية. ولا شك في أن التكثيف المتزايد في الترابطات الاقتصادية والسِّياسيَّة والاجتماعية والثقافية اعتماداً على عالميَّة السوق يفضي إلى توحيد أنماط التنظيم الاجتماعي وآليات الضبط والأنساق الحقوقية والاجتماعية. كما أن المزاحمة

الاقتصادية الشديدة تخلق في السوق العالميَّة تعدداً أكبر في أساليب الحل والابتكارات الجديدة. إن هذا التعدد يرتكز إلى أن قوانين السوق الشاملة تتأثر بالمؤسسات المختلفة تاريخياً وبأنساق المعايير والخصائص الثقافية. وقد عادت وتيرة التنمية في الاقتصاد العالمي إلى التسارع بعد أزمة الدول الصناعية (OECD)في بداية التسعينات ..

وينوه السيد يسين بعوامل حاسمة في ظهور العولمة مثل انتشار المعلومات بين الناس وتذويب الحدود بين الدول وزيادة معدلات التشابه والتجانس وتبادل السِّلع على النطاق الكوني. فكيف تحدث العولمة..؟ وكيف يتم الانتشار الواسع للسلع والخدمات والأفراد والأفكار والمعلومات والنقود والرموز ومختلف أشكال السلوك عبر الحدود، وهو ما تغذيه شركات متعدية الجنسيَّة.. ؟ يبرز يسين الفرق في درجة السماح للأفراد باستخدام شبكة الإنترنيت. وهنا يتوقف عند محاولة المفكر السوري صادق جلال العظم التعريف بالعولمة مبيناً: أنها تظهر عند الانتقال من عالميَّة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول إلى عالميَّة الإنتاج. فالعولمة هي (حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ). والسيد يسين يجد بالاعتماد على هذا الاستشهاد ما يسمح له بالقول بأن العولمة هي في الجوهر درجة من التقدم التقني وما ينجم عنه من نتائج في مختلف جوانب الحياة. وبعد أن يذكر السيد يسين بأن العولمة خطوة متقدمة في المجال التقني، يمكن أن نفسر تفاؤله السابق بها، يحاول أن يرى العولمة في تجلياتها في ميادين السِّياسة والاقتصاد والثقافة ..الخ.. هنا يبرز سؤال أساس: هل العولمة ثمرة تطور تكنيكي ينبئ عن تقدم إنساني متعدد الجوانب، كما يحلو لبعضهم أن يقول، أم أنها سياسة قوى اجتماعية رأسماليَّة تريد أن تجعل من هذا التطور التكنيكي منطلقاً لسياسة تحكم العلاقات بين الدول؟ ويستحيل في

هذا المجال التغاضي عن سياسة القوى الاجتماعية الرأسماليَّة التي تسعى إلى الهدف المذكور، أي يستحيل الفصل بين التطور التكنيكي والقوى التي تستخدمه .

لقد وجد السيد يسين أخيراً في ورقة العمل التي قدمها في ندوة بيروت أواخر عام ١٩٩٧ ما يسمح له، في ظروف مجادلات كثيرة، بأن ينتهي إلى القول، بأن العولمة تقودها الولايات المتحدة لإعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم الرأسمالي الإمبريالي، متنازلاً بهذا ظاهرياً عن تفاؤله القديم بالعولمة. لكن هذه الإضافة لم تغير شيئاً أساساً من منطق تفكيره المستمد من نظرية المجتمع الصناعي وما بعده التي ترجع إلى روستو وبيل وآرون. والجدير بالذكر هنا، أن علاقة الولايات المتحدة بالعولمة وإعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم العالمي لم تخطر في الأقل على بال صادق العظم مطلقاً في بحثه عن ماهية العولمة فكان سبباً - لا أعرف طبيعته - حال دون ذكر الولايات المتحدة في موضوع العولمة..!! ولا يخرج السيد يسين في عرضه لتاريخ العولمة، مستعيناً برولان روبرتسون (١٩٩٠ لندن) عن اعتبار العولمة ظاهرة تقنية مرت بخمس مراحل تنضاف إليها من الخارج العوامل السِّياسيَّة والاجتماعي. وهكذا يختتم تاريخ العولمة، بالمرحلة الأخيرة الواقعة بين الستينات والتسعينات، حيث تحشر ظواهر لا يشار إطلاقاً إلى العلاقة أو الترابط القائم بينها، فكأننا بصدد تجمع عرضي للحوادث مثل الوعي الكوني، تخلف العالم الثالث، نهاية الحرب الباردة، مسألة حقوق الإنسان والمجتمع المدني والنظام الدولي والإعلام الكوني وبروز مسألة العولمة .

ويتوقف هنا للحديث عن البعد الكوني للمؤسسات والمجتمعات والثقافات وعلاقتها بالتقدم التقني، وأول ما يلفت انتباهه هنا، الإنترنيت واعتباره ثورة معرفية في تاريخ الإنسان. مما يدل على أنه لم يستطع التحرر من نظرية المجتمع الصناعي.. والأهمية الحاسمة لتطور التكنيك والعلوم الطبيعية في تاريخ

الإنسانية، ولكي لا يُنسب رأيه بصورة تامة إلى مدرسة فكرية معينة يتحدث عن تجليات العولمة المختلفة، مثل الاعتماد المتبادل ووحدة الأسواق المالية والمبادلات التجارية والشَّركات متعدية الجنسيَّة والتنمية في مختلف البلدان والهيمنة الأمريكيَّة والديمقراطية والتعددية السِّياسيَّة وعالميَّة الثقافة..الخ. وفي هذا العرض الواسع للعولمة يشير الأستاذ السيد يسين إلى موقف الحزب الاشتراكي الفرنسي الرافض للعولمة منذ عام ١٩٩٦ في تقريره المتضمن نقداً عنيفاً للعولمة الأمريكيَّة، التي تقابلها من جهة أخرى عولمة مأوربة تحاول مقاومة سيادة النمط الأمريكي ومواجهة العولمة المؤمركة بعولمة أوروبية يعمل الألمان بشكل خاص على قبولها ونقد الأمركة. ويرجع كثيرون الآن أن العولمة المؤمركة كانت لها الغلبة على العولمة الأوروبية. ويدعو يسين في آخر كلمته إلى الحاجة لصياغة استراتيجية قومية عربية للعولمة وذلك للتفاعل الحي الخلاق معها، مع تنويهه بأن المناقشات الأيديولوجية ترفض العولمة دون دراية كافية بقوانينها. وهذه الإشارة إلى المناقشات الأولى ظاهرة أيديولوجية. فهل تقوم أيديولوجيا العولمة بإعادة إنتاج وتكميل عملية سيطرة البرجوازية على العالم؟

* صادق جلال العظم، التحول الرأسمالي العميق، الانتقال إلى عالميَّة دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج؟

** لقد ذكرنا أن السيد يسين ينتمي في شرحه للعولمة - ولعله لا يدري - إلى المدرسة الأمريكيَّة التي يتزعمها ف. ف. روستو ودانيال بيل. ويرى في الانتقال من المجتمع الصناعي إلى المجتمع المعلوماتي عملية يتحكم بها التقدم التقني أي تطور القوى المنتجة منفصلة عن علاقات الإنتاج. فكيف يمكن أن نشهد استشهاد يسين بصادق جلال العظم وخاصة بعبارته، التي تنص على أن العولمة هي حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز؟ وما معنى القول الذي يذكره العظم إن نمط الإنتاج

الرأسمالي وهو نمط عالمي قد تعولم.. إن العولمة هي وصول نمط الإنتاج الرأسمالي عند منتصف هذا القرن تقريباً إلى الانتقال من عالميَّة التبادل والتوزيع والتسويق والتجارة والتداول إلى عالميَّة دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها. أي أن ظاهرة العولمة هي بداية عولمة الإنتاج ؟ وعندما يذكر العظم التحول الرأسمالي العميق يقصد أنه يمس الإنتاج لا التبادل فحسب. وبهذا المعنى تكون العولمة رسملة العالم على مستوى العمق، بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط وظاهرة قد تمت وليس هذا فحسب، بل إن ظاهرة العولمة هي نقل دائرة الإنتاج الرأسمالي إلى هذا الحد أو ذاك إلى الأطراف وكان لا بد لحركية نمط الإنتاج الرأسمالي وديناميكيته من أن تفتح أفقاً جديداً لنفسها وهي تأخذ الآن الشكل المزدوج لعولمة دائرة الإنتاج ذاتها ونشرها في كل مكان مناسب تقريباً على سطح الكرة الأرضية من ناحية، وإعادة صياغة مجتمعات الأطراف مجدداً في عمقها الإنتاجي هذه المرة.. هنا نتوقف قليلاً للتساؤل: هل يعني الانتقال إلى عالميَّة الإنتاج وتوسيع دائرة الإنتاج إلى الأطراف تصنيع العالم، أم ماذا؟ ويجب ألا ننسى أن عملية تجاوز التخلف تتلخص بالتصنيع . فلمصلحة من يجري هذا التصنيع ؟ لمصلحة رأس المال أم لمصلحة الشعوب المتخلفة؟ فهل تمت المصالحة بين الطرفين ومن هو مالك وسائل الإنتاج؟ فهل المقصود أن العولمة أو الانتقال من التداول إلى الإنتاج تنفذ مهمة تجاوز التخلف؟ وهل العولمة هي مشروع تنمية وتصنيع العالم الثالث؟ وما هو هذا الجانب الإنتاجي الذي تعده العولمة للعالم الثالث؟ لا يوجد في البحث إجابة عن مثل هذه الأسئلة، بل إن وجود الشَّركات متعدية الجنسيَّة ودورها لا يذكران هنا .

أما الانتقال من رأسماليَّة التبادل إلى رأسماليَّة الإنتاج، فيمكن أن يكون أحد جوانب العولمة على النحو التالي: البضاعة - كما يقول العظم - يمكن أن تكون من صنع شركة IBM وضعت تصاميمها في كاليفورنيا وبني هيكلها

الخارجي في البرازيل، واستخرجت موادها الأولية في الأرجنتين، وجرى تصنيع قطعه في وحدات إنتاجية تابعة في تايوان، وتم تجميع ذلك كله في ورشة للشركة نفسها في ماليزيا مثلاً ..

نتساءل هنا: من المشرف على هذه العمليات، ومن الذي يملك وسائل إنتاجها ومنتجاتها؟ هل تخلت الرأسماليَّة عن سعيها للربح، وعن الاستعمار بمظاهره الجديدة؟ وما معنى هذا بالنسبة للشركة المتعدِّية الجنسيَّة؟ إن المسألة تتعلق هنا بالشركة متعدية الجنسيَّة وتوسع نشاطها ليشمل العالم، وبتعدد أنشطتها لا بالانتقال من التداول إلى الإنتاج. فشركة الهواتف والتلغراف تملك عدة شركات بجانبها شبكة CNN ولا تمنعها نشاطاتها المتعددة من تملك الصحف ومحطات التلفزيون..الخ وقد تعمد إلى الإشراف على عمليات إنتاجية. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن الانتقال من التداول إلى الإنتاج بوصفه حالة من حالات تعدد نشاطات الشركة متعدية الجنسيَّة. فهل العولمة حقاً هي الانتقال بالذات من التبادل إلى الإنتاج أم أن هذه حالة من حالات تعدد نشاطات الشركة متعدية الجنسيَّة التي تسعى إلى الهيمنة على الدولة والحلول محلها أو فرض ما تراه مناسباً عليها. وتجربة النمور أو التنانين الآسيوية الخمسة أو الستة تدل على أن العولمة لم تكن بصدد الانتقال من عملية التبادل إلى عملية الإنتاج، بل في تكثيف التوظيف المالي والتجارة الخارجيَّة والتكنولوجيا..الخ وبكلمة في الانفتاح على السوق العالميَّة وتدفق الاستثمارات المالية إلى هذه المنطقة القادرة على امتصاص التوظيفات الخارجيَّة لاتساع السوق ورخص اليد العاملة سواء كان الأمر في قطاع الخدمات أم في قطاع الصناعة أو غيرهما .

إن العولمة هنا، تتجلى في تعاملها التجاري قبل كل شيء. هذا التعامل، الذي بلغ ٧٠ مليار دولار أي ١١,٦٪ من حجم التجارة العالميَّة، بصرف النظر عن درجة استثمار هذه الأموال في العمليات الإنتاجية. إن العملية الإنتاجية،

التي تشرف عليها الشركة نفسها، وجه من وجوه استثمار الأموال التي يقدمها الانفتاح على العولمة. والمهم أن نعرف لمن تعود هذه العملية الإنتاجية؟ أتعود أرباحها لرأس المال الأجنبي أم للبلد في العالم الثالث؟ وهذه النقطة لا يمكن القفز فوقها وتحتاج إلى إيضاح، لكي لا يبقى الالتباس سائداً .

وعندما يقول **صادق العظم**، إن العولمة هي تسليع كل شيء، يعيدنا إلى تكوّن رأس المال، إلى التبادل بالعنف، إلى خمسة قرون خلت استطاعت القوى الاستعمارية خلالها تحويل منتجات بلدان ما قبل الرأسماليّة إلى بضاعة للسوق. وإذا كان الميل الأساس للعولمة هو تشجيع الإنتاج الصناعي في دول الأطراف، فماذا يمكن أن تكون علاقة الأطراف بمصنعيها؟ أليست علاقة التابعين بالرأسماليين؟ علاقة استثمار رأسمالي؟ من هو الرأسمالي هنا؟ بين الرأسماليّة المركزية والأطراف مصلحة مشتركة قوية في قيام عمليات إنتاجية صناعية في مختلف أنحاء العالم..!! إنها للوهلة الأولى مشاركة وهي نفسها مصلحة رب العمل في مواجهة العاملين. إنها علاقة استثمار رأسمالي يتوخى تأمين الربح للمالكين الرأسماليين. فبأي معنى آخر يمكن القول: إن رائد التوسع الإمبريالي العولمي اليوم هو الرأسمال الإنتاجي الصناعي ذاته؟ كل ما تقدم يبين أن هدف هذه الشَّركات الكبرى هو الربح، وأن يتم هذا الربح هنا عن طريق ضمان تحويل العلاقة التبادلية إلى علاقة إنتاجية صناعية. وهل يتجاوز ما تقدم كون عملية الإنتاج الرأسمالي تجري في الأطراف نفسها وبإشراف شركات عالميَّة غنية؟ أي بإشراف رأسماليي المركز؟

يجب أن يغدو واضحاً أن امتداد نظام العولمة إلى الأطراف يؤدي في أغلب الاحتمالات إلى البطالة في المركز. وهذا لا يتحقق إلا عن طريق رخص اليد العاملة وشروط أخرى مناسبة للإنتاج الصناعي في الأطراف. مما يعزز عالميَّة الطبقة العاملة وعالميَّة اضطهادها. ومن الحسن أن يشير المؤلف إلى أن الرساميل الإنتاجية المركزية لا تخرج إلى الأطراف لصنع تنمية حقيقية أو

لمعالجة مشكلة التخلف. وإن عملية العولمة تتم كلها بقيادة المركز ورساميله ودوله.. وفي ظل هيمنته وبما يخدم مصلحته على المدى البعيد. لكن ما معنى هذا الآن بالنسبة لمصالح رأس المال العالمي؟ وما هي مصلحته على المدى البعيد؟ لماذا يعمد إلى السكوت عن دوافع المركز وطرق عمله وأهدافه، ولا يعمد إلى تحليل مصلحته وحقيقتها؟ هل هذا عجز معرفي؟ وما معنى القول إن التنمية الحقيقية ممكنة ضمن حدود معينة وفي بلدان محددة وفي مناطق منتقاة؟ من يفعل كل هذا؟ من يعين ويحدد وينتقي؟ من الفاعل هنا؟ السؤال يبقى بدون جواب. ما هي الاعتبارات التي تؤخذ في الحسبان في هذه العمليات؟ وما هي الظروف والأحوال والضوابط التي تحول صراحة دون قيام تنمية؟ فهل نترك هذه المسائل بدون أجوبة محض مصادفة؟

عندما يقول الباحث إن العولمة :تشجع على إنجاز مستوى معين من التنمية في بلدان محظوظة من جهة وفي البلدان التي تعرف جيداً كيف تستفيد من الفرص المتوفرة نتيجة العولمة عبر سياساتها وقراراتها ومستوى نضجها. يتبادر إلى الذهن فوراً أن المسألة ليست مسألة حظ أو مصادفة بل متعلقة بسلوك سياسي متفق مع أهداف الشركات، وبقرار المركز الاستعماري في نهاية التحليل. فهل يتم الأمر بخداعنا البارع للشركات، وأي سلوك هو الذي يجعلنا محظوظين، فهل يدور الأمر على ضربة حظ أم على شروط يفرضها القوي الذي قبلنا التعاون والتشارك معه؟ والباحث يذكر صراحة كيف تجري الأمور .صحيح أن آليات المركز ونظامه العولمي هي التي تقرر على العموم وفي التحليل الأخير أية بلدان ستجري فيها تنمية حقيقية ما، وضمن أية حدود ووفقاً لأية اعتبارات وشروط« فما هو المطلوب منا كي نكون مناسبين لهذه الشروط؟ ويبدو أن المسألة متعلقة بشروط سياسية قد تكون عسيرة، ولكنها دائماً شروط المركز. وعندما يقول: إن الكثير يتوقف في ظل العولمة على ما تفعله البلدان الطرفية فيها وعلى نوع القرارات التي

تتخذها، وعلى طبيعة ونوع السياسات التي تتبعها في التعامل مع ظاهرة العولمة نفسها. يتضح أن المركز هو الذي يقرر لاعتبارات خاصة قيام التنمية، لا البلد المعني ولا شعوب العالم الثالث. فكأن المؤلف مكلف من قبل تيار العولمة بفرض أملاءات وشروط على البلدان المتخلفة أو على الدول الصغيرة أو على القرّاء. إن هذه الشروط أكثر أهمية بكثير من القول: بأن العولمة - وهذا ما يوحي به أسلوب الكتابة - تضمن الانتقال من دائرة التبادل إلى دائرة الإنتاج. والشروط التي تجعل بعض البلدان محظوظة وأوليات شركات العولمة المضافة إليها، التي تتعلق بتكليف بلد مع الرأسماليَّة وارضائها، أكثر تحديداً ووضوحاً كما يبدو من توفر شروط الانتقال من التبادل إلى الإنتاج .

من أهم شروط التوظيف المالي في الأطراف تقدير المركز لدرجة الاستقرار السياسي، ووفرة قوة العمل ووجود قاعدة تحتية مقبولة ومستوى جيد للمواصلات والاتصالات والمبادلات وخبرات تقنية ولغوية ومعلوماتيَّة محلية متنوعة ومتقدمة، وتوافر إمكانية جيدة لاستنفار رأس المال المحلي، ولتعبئة التكنولوجيا السائدة، ووجود نظام مالي ومصرفي مقبول. وأخيراً حوافز تشجيعية للرأسمال الإنتاجي العولمي يجري التفاوض عليها وحولها..الخ. أليست هذه بلغة جديدة شروط الاستعمار القديم وعملياته؟ ألا يعني هذا فرض شروط استعمارية جديدة على المتعامل مع هذه الشَّركات الكبرى؟ يذكر المؤلف: إن الرأسماليَّة التاريخية تقوم في طورها العالمي الآن بإعادة ترتيب مشابهة وعلى صورتها الجديدة لأوضاع المجتمعات ذاتها، بما يتناسب مع مصالحها الكبرى في الحقبة الراهنة. أما التحديث فهو تحضير واعد للدخول في نظام العولمة الكوني. ومن هنا الإحساس القوي بأن العولمة هي مملكة الضرورة والمصير والمستقبل شئنا أم أبينا. ونفتقد هنا اللغة الملموسة التي تعبر عن المصالح الكبرى للرأسمالية التاريخية المعولمة أو أي ذكر لها. كما نلاحظ تحاشي الحديث المباشر الصريح عن أغراض هذه الرأسماليَّة. فما هي

حقيقة مصير البلد بعد دخوله العولمة؟ هل سيكون مصيره مصير التنانين الستة؟ وما هي القوى المحركة لتطور البلدان المعلومة والمقبلة على الدخول في عالم العولمة؟ تميل العولمة إلى تحويل المنتجين إلى العمل المأجور وتصفية أشكال الإنتاج غير الرأسماليَّة. لكن هل العولمة هي الشكل الجديد للرأسمالية؟ وماذا يعني قولنا إن القدر، سوى الكلمة الحاضرة دائماً وغير المنطوقة، أمريكا؟؟

بيد أن الحديث عن التشكيلة العولمية يولد التباساً كبيراً. فالتشكيلة الاقتصادية للمجتمع هي عضوية اجتماعية، نسق علاقات اجتماعية يقع في أساسه نمط الإنتاج أي وحدة القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. وهذا يحدد كأساس مادي العلاقات الأيديولوجية والسِّياسيَّة الفكريَّة، التي تمثل البناء الفوقي. والتشكيلة الاقتصادية للمجتمع تمثل مرحلة تاريخية تعقبها مرحلة تاريخية أرقى، تتحقق بقيام ثورة اجتماعية. فكل تشكيلة اقتصادية تشكل حسب ما تقدم مساراً لنشوء ونمو وزوال حقبة اجتماعية تاريخية، يمكن أن تتكرر في أكثر من مكان أو مجتمع، مثل المجتمع البدائي الشرقي القديم والعبودية والإقطاعية والرأسماليَّة..الخ. إن كل تشكيلة ترتكز إلى مستوى تاريخي معين في تطور القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج المتجاوبة معها، التي تعد أساس التشكيلة الاقتصادية للمجتمع. ويقوم فوقها البناء الفوقي أو العلاقات الأيديولوجية السِّياسيَّة والمؤسسات والنظرات الموافقة لها. وحلول تشكيلة محل تشكيلة أخرى يتم في المجتمعات التي يعصف بها التناقض الاجتماعي العميق عبر ثورة اجتماعية. والتشكيلة الاجتماعية هي آخر تشكيلة اجتماعية في التاريخ، يعني زوالها القضاء على كل أشكال الاستثمار والاضطهاد، ويتطلب القضاء عليها قيام ثورة اشتراكية حقيقية، تحل بنظامها الجديد محل التشكيلة الاجتماعية .

* نمط إنتاج رأسمالي أم تشكيلة عولمية؟

** عندما نقول إن العولمة ستأخذ مجراها الطبيعي إلى نشوء تشكيلة اقتصادية اجتماعية واحدة في ظل قيادة نمط الإنتاج الرأسمالي، فهذا لا يزيد على قولنا إن العولمة شكل من أشكال التشكيلة الرأسماليَّة. فإذا كانت العولمة تولد التشكيلة العولمية، التي تتخطى إلى حد ما وبشيء من الحياء الرأسماليَّة من جهة، وتبقى في ظل نمط الإنتاج الرأسمالي، أي ضمن التشكيلة الرأسماليَّة من جهة أخرى، فإن استخدام كلمة تشكيلة هنا لا يولد سوى الاضطراب وعدم الدقة وسوء الاستعمال. إن الحديث عن تشكيلة عولمية ناشئة في ظل نمط الإنتاج الرأسمالي، لا تخرج عن كونها تشكيلة رأسمالية، مما يطرح السؤال التالي: هل هذه التشكيلة العولمية تختلف فعلاً عن التشكيلة الرأسماليَّة غير العولمية..؟ إن القول، بأن الإمبريالية هي أعلى مراحل الرأسماليَّة، والجملة هي عنوان لكتاب لينين، ليست كلمة رومانسية خاوية بحثت آذاننا حتى بضع سنوات خلت كما يقول صادق العظم. لأن الحديث عن تشكيلة عولمية في ظل قيادة نمط الإنتاج الرأسمالي، ليست سوى طريقة مواربة جديدة للقول الذي استحسن عدم قوله، وهو أن العولمة هي أعلى مراحل الرأسماليَّة، أو الادعاء الذي يحمل المخاطرة والقائل بأن العولمة تتخطى الرأسماليَّة؟ إن التنافس الحر والإمبريالية والعولمة مراحل متتابعة في التشكيلة الرأسماليَّة. ورغم فقر تعبير لينين، فالحديث عن تشكيلة جديدة تظل في إطار الرأسماليَّة، أي العولمة، لا يعني سوى الإيحاء بأن العولمة أو الرأسماليَّة تنطوي على جوانب إيجابية، وقد تكون تحرراً من الرأسماليَّة كما عرفناها.

لا نجد في بحث الدكتور العظم عرضاً للملابسات والعوامل التي تؤدي إلى الانتقال من تشكيلة إلى أخرى في قلب التشكيلة الرأسماليَّة الواسعة، أو إن شئتم الانتقال من مرحلة إلى أخرى. ويترك البحث جملة من المشكلات دون

حل صريح وواضح: من هو الحامل الاجتماعي لظاهرة العولمة؟ ما هي الشروط والقوانين التي تؤدي إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى؟ هل هناك تقدم تقني، كما يقول أنصار نظرية المجتمع الصناعي، أو أنصار نظرية التقدم التقني في التاريخ؟ هل العولمة ظاهرة رأسماليَّة جديدة، أم تتخطى العولمة الرأسماليَّة؟ يبدو أن المطلوب هنا إبقاء الالتباس قائماً. ولما لم تعط الإمبريالية دوراً في تحديد ظاهرة العولمة، كيف يمكن تحليل العلاقة بين العولمة والهوية المحلية؟ هل العولمة أيديولوجيا؟ لمن؟ ما هي أغراضها؟ هل يستدعي تحليل العولمة البحث عن وسيلة مواجهة لها؟ كيف يمكننا التعامل مع ظاهرة العولمة عموماً؟ هل هي قدر ليس لنا سوى الاستسلام له؟ إن نقطة الضعف الأساس، التي تواجهنا في بحث **ما هي العولمة**؟ هي التسليم مقدماً بأن العولمة تفرض نفسها علينا فرضاً. هي قدرٌ لا نستطيع الفكاك منه. هل هي فعلاً كذلك؟ ما العمل؟ وما هو سبيل الحُريَّة والتحرر من هذا الشرط؟ أيجب أن نعرف كيف نوفق بين أهدافنا القومية ومطالب رأسماليَّة الولايات المتحدة؟ كيف يمكن تحقيق ذلك؟

* بول سالم: أمركة العالم والمهمات الأولية؟

في ندوة العرب والعولمة، التي نظمها في بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، قدم بول سالم مدير المركز اللبناني للدراسات في بيروت، ورقة بعنوان **الولايات المتحدة والعولمة بيّن فيها، أن من الصعوبة بمكان التمييز بين الحد الذي ينتهي عنده النفوذ الأمريكي والحد الذي تبدأ معه العولمة وتساءل: (هل العولمة أمركة عالميَّة أم ستنجز أمريكا تدريجياً السيطرة عليها في المستقبل المنظور..؟). ونوّه بأن الولايات المتحدة ستبقى في القرن الحادي والعشرين مركزاً مهيمناً في النظام العالمي. وطرح على نفسه وعلينا السؤال التالي: كيف سنواجه العالم الجديد الذي تهيمن عليه الولايات المتحدة؟ ولخص موقفه أخيراً بقوله: دعونا نعمل لكي لا تثنينا خلافاتنا

وصراعاتنا مع الولايات المتحدة حول إسرائيل والسيطرة الأمريكيَّة على النفط العربي، وعلى غيرها من الأمور عن مواجهة تحديات العولمة. فنأخذ منها ما هو إيجابي ومفيد لنا، من حيث الإصلاح الداخلي والتواصل العالمي. وبول سالم، رغم أنه يطالب: أن نحدد موقفنا من الهيمنة الأمريكيَّة ومواجهتها، يذكر (أن الديمقراطية التمثيلية واقتصاد السوق تحت رعاية الدولة، ربما كانا الشكل الأفضل لنظام اجتماعي ثابت مزدهر)، وينتهي إلى القول: دعونا نأمل في أن يكون هذا التكامل العالمي، الذي جاءت به العولمة، سليماً. ودعونا نأمل في أن تكون التحديات التي خلفتها العولمة حافزاً للوطن العربي ليستفيق من غفوته. المهم أن نجد لنا مكاناً مناسباً في ظل هيمنة الولايات المتحدة وعولمتها. ويمكن للمراقب أن يلاحظ أن يسين وصادق العظم وبول سالم، أميل إلى قبول العولمة لأسباب مختلفة، رغم ما يمكن أن تثيره من مشكلات، في حين أن كتاباً آخرين كان لهم مواقف مغايرة منهم محمد الأطرش ود. نبيل مرزوق ود. جلال أمين ورهيف فياض والدكتور إسماعيل صبري عبد الله. وقد كان واضحاً أنهم ضد العولمة.

* محمد الأطرش: أهمية التكامل الاقتصادي العربي؟

** محمد الأطرش في مقاله (العرب والعولمة، ما العمل؟) المستقبل العربي عدد ٢٢٩ - ٣/ ١٩٩٨)، يذكر إن العولمة هي اندماج أسواق العالم في حقول التجارة والاستثمارات المباشرة وانتقال الأموال والقوة العاملة والثقافة والتقانة، ضمن إطار رأسماليَّة حُريَّة السوق وهي خضوع العالم لقوى السوق العالميَّة، مما يؤدي إلى اختراق الحدود القومية وإلى انحسار كبيرة في سيادة الدولة«. ولكن هل تلاشت سيادة الدولة؟ يجيب الأطرش لا، لأسباب منها أن الدولة أنفقت عام ١٩٩٥ نسبة ٣٣٪ من الناتج المحلي الإجمالي في الولايات المتحدة و٤٩٪ في ألمانيا و٦٨٪ في السويد، ومنها أن القطاع الخاص عندما يتعرض لأزمات يلجأ إلى الدولة لمساعدته. وخلال أزمات البورصة العالميَّة عام

١٩٨٧ تدخل البنك الفيدرالي بفعالية لحماية النظام المصرفي الأمريكي. وفي عام ١٩٩٧ دعمت وزارة المالية والبنك المركزي في اليابان المؤسسات المالية.

ويذكر الدكتور محمد الأطرش من ناحية ثانية، أن هناك مبالغة في ظاهرة العولمة، فالأغلبية العظمى من الشركات غير معولمة وهي متجذرة في الوطن الأم وتحتاج إلى الدولة في مجالات عديدة. ليس هناك عولمة في قوة العمل وعولمة في رأس المال محدودة، والعولمة المالية لا تشمل أغلبية دول العالم، مما يوحي بأن الأمريكان خاصة يعتمدون على ما تحقق من اندماج في إطار رأسماليَّة حُريَّة الأسواق وفي مجال التقانة (الكمبيوتر، الأقمار الصناعية، الإنترنيت) لإنشاء أيديولوجية العولمة، التي تعد منطلقاً لتحقيق عولمة فعلية، أي القيام بهجوم أيديولوجي يستكمل عملية هيمنة الرأسماليَّة في العالم وفي أسواقه وبلدانه، أي إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم الرأسمالي .

وتستخدم الرأسماليَّة قوتها الاقتصادية المالية والعسكرية لفرض عالم معولم. فكيف يستطيع العرب مواجهة العولمة؟ بالنسبة للبلاد العربية، يقترح **محمد الأطرش** تحقيق مشروع تكامل اقتصادي قومي يحقق أسباب القوة، ومن أهم مظاهره: ١- إقامة منظومة أمنية إقليمية عربية. ٢- إقامة سوق عربية مشتركة تدريجياً ولو بدأت بدولتين أو ثلاث .

ويشير **الأطرش** إلى أهمية إقامة مشاريع مشتركة مخططة بهدف خلق درجة أعلى من التكامل إلى ضرورة حماية السوق العربية المشتركة من مزاحمة الصناعات الأجنبيَّة. وينتقد انفتاح أقطار الخليج العربي على الخارج. وينوه بصدد التنمية العادلة المستقلة بظهور تباطؤ في نسبة النمو الاقتصادي العربي في الأعوام ١٩٩١/ ١٩٩٦، وهو يدعو عن طريق التنمية العادلة المستقلة إلى التقليل من مخاطر العولمة، ومواجهة سوء التوزيع في الثروات والدخول ..

في لمحة إلى الوراء، يُذكر أن صادرات مصر لسوريا سنة ١٧٥٠ كانت أكثر بكثير من صادراتها لفرنسا، وفي عام ١٧٨٣ كانت صادرات مصر لأوروبا ١٤ مليون ليرة ذهبية، في حين أن صادراتها لمدينة جدة بلغت ٢٤ مليون ليرة ذهبية. ويشير ذلك إلى أن التكامل الاقتصادي لم يتحقق حتى الآن بسبب عدم توافر إرادة سياسية صحيحة وتراجع الدولة والقطاع العام عن مواجهة حُريَّة الأسواق والقطاع الخاص والبذخ الاستهلاكي، وتهريب الأموال إلى الخارج. ومما يؤثر تأثيراً كبيراً في التنمية استفحال البطالة، الأمر الذي يتطلب تدخل الدولة للحد منه. ومما يتعارض مع تحقيق التنمية العادلة المستقلة، الإخفاق في إشباع الحاجات الإنسانية لأغلبية الناس والتبعية في الاقتصاد والغذاء والأمن والمياه. وقد مارست المراكز الرأسماليَّة، وخاصة الأمريكيَّة الضغوط لنشر حُريَّة السوق وثقافة السوق، وبكلمة، نشر رأسماليَّة الحريَّة الاقتصادية، ولا يمكننا مجابهة هذه السِّياسة الرأسماليَّة مع الاتجاه إلى العولمة. ويطالب بإعطاء القطاع العام دوراً مهماً في التنمية، وإخضاعه لمراقبة ديموقراطية، وتعبئة الشعب ديموقراطياً للحد من حُريَّة السوق والتجارة التي لا تميز بين استيراد وتصدير.

ويتفق مع محمد الأطرش في إبراز أهمية التكامل الاقتصادي العربي وإضعاف التبعية للسوق العالميَّة، وتوفير شروط وحدة العرب الاقتصادية، كل من **إسماعيل صبري عبد الله، نبيل مرزوق، جلال أمين ومفيد حلمي** وغيرهم.

*** إسماعيل صبري عبد الله: ضرورة توحيد السوق العربية والتنمية التكاملية؟**

**** يُلحّ إسماعيل صبري عبد الله** على التنمية ووحدة العرب الاقتصادية، ويعتبرها طوق النجاة من الأخطار المحيطة بنا، ويدافع عن وجهة نظره (المستقبل العربي، العدد ٢٢٨) بقوله: لقد أخذت التبعية وبدايات التهميش والتدمير بديلاً عن التنمية، تعمل عبر كل الوطن العربي والمطلوب مشاركة

كل أبناء الوطن العربي في الوحدة »وضرورة إرساء القواعد الاقتصادية ذات المصلحة في توحيد السوق العربية« ويجب أن تكون المصالح الاقتصادية العربية قوى ضاغطة على الحكومات، ولا بد لتحقيق الوحدة الاقتصادية من توفر الإرادة السياسيَّة والاقتصادية العربية، وتحقيق التنمية من خلال التكامل وتحقيق التكامل من خلال مشروعات التنمية، ولهذا يتبنى ما يسميه التنمية التكاملية، مذكراً أنه في هذا مع يوسف صايغ ومحمد محمود الإمام.

*** مفيد حلمي، أهمية مواجهة الشَّركات متعدية الجنسيَّة؟**

** يدعو مفيد حلمي بدوره، إلى ضرورة مواجهة اقتصاديات الدول العربية، وإن كانت صغيرة الحجم، للشركات متعدية الجنسيَّة، والنهوض بالاقتصاديات العربية من الداخل هو الطريق الأفضل للتفاعل مع الاقتصاد العالمي المعاصر. وثمة أهمية للتغلب على ضعف التكامل وشدة التبعية في السوق العربية للسوق الرأسماليَّة، وضيق الأسواق المحلية العربية بسبب استثمار أموال عربية ضخمة في الخارج (تقدر الأموال العربية المستثمرة في الخارج ب٧٠٠ مليار دولار)، التي توفر فرص عمل لمئات الألوف في الدول الأجنبيَّة، في حين تنتشر البطالة في البلاد العربية. وينوه الباحث بضعف الإنفاق على البحث العلمي والتطوير، نتيجة ضعف الإنفاق على التعليم كما يبدو، الذي يؤدي بدوره إلى الأمية العالية النسبة. والمهم توفير الشروط التي تجعل العرب أكثر استعداداً لآليات التكامل الاقتصادي العربي. وفي تأكيد مفيد حلمي على أهمية الإنفاق على البحث العلمي والتطوير، يلتقي مع أنطوان زحلان، الذي يبين أن قيام نظام وطني للعلم والثقافة هو الأداة الحاسمة لتمكين أي بلد من أن يصبح منتجاً اقتصادياً. ومن الصعب جداً فهم ظواهر التنمية والتصنيع والعولمة دون إدراك أهمية العلم والثقافة في إنتاجها. إن نقد اعتبار التقنية والتطوير التقني العامل الأول في التطوير الاجتماعي، لا يلغي أهمية العلم والتقنية في بناء المجتمع الحديث وتجاوز التخلف.

لقد آن الأوان لأن تصنع الدول العربية جدولاً زمنياً في طريق التكامل الاقتصادي العربي لقطع الطريق على مشاريع العولمة (وقد توصل المجلس الاقتصادي العربي في إطار الجامعة العربية إلى قرار بإقامة منطقة تجارة حرة ابتداء من أول عام ١٩٨٨، يبدأ بتخفيض الرسوم الجمركية بمعدل ١٠٪ سنوياً لمدة عشر سنوات، ويمكن لبعض البلدان العربية تخطي هذا التنفيذ بأقل من عشر سنوات إن شاءت. وأبرز مؤشر لتحقيق التكامل الاقتصادي العربي، تطوير التجارة البينية العربية، وتعزيز المصالح العربية المشتركة بآليات الدخول في مسار تكامل عربي ومصالح عربية قوية مشتركة.. المهم أن تخطو الدول العربية على طريق تحرير التجارة بينها والانتقال إلى مرحلة عليا من التكامل، وإعادة هيكلة الاقتصادات العربية خلال فترة معقولة، مما يخفف من تبعيتها للمراكز الدولية ويسهل اندماج الأقطار العربية اندماجاً يقلل من اعتمادها على الخارج وجعل القاعدة الإنتاجية في البلاد العربية قادرة على الاستيعاب الأفضل للتكنولوجيا الحديثة ودفعها إلى الإقدام على صناعات كالمعلوماتيَّة ووسائل الاتصالات. إن زمن التغيرات العولمية يستدعي استنفار عناصر القوة المندمجة وأخذها في الحسبان. إن التكامل العربي والتجارة الحرة العربية سيساعدان على التعامل مع التكتلات الدولية الأخرى من موقع أقوى، وتعزيز الذات الوطنيَّة والإمكانات العربية الذاتية، وضرورة تعاون الدول النَّامية لجعل النظام العالمي المعاصر أكثر إنصافاً ومواجهة لتحديات العولمة وأخطارها .

* نبيل مرزوق، محاولة جادة لكشف وتحديد أبعاد العولمة؟

**في تناول د. نبيل مرزوق لبحثه المنشور في مجلة الطريق اللبنانية (العدد الرابع ١٩٩٧) بعنوان حول العولمة محاولة جادة لكشف الأبعاد الأساس للعولمة الراهنة.. فالعولمة هي، قبل كل شيء، أيديولوجيا الليبراليَّة الجديدة، إنها إطار لنظام اقتصادي عالمي جديد، يعد بالوفاء والعدالة، لكن الوقائع لم

تؤيد تلك الوعود. فآلية عمل هذه العولمة مرتبطة بآلية عمل النظام الاقتصادي الجديد. والملاحظ أن نتائج الانتخابات التشريعية في فرنسا وبريطانيا وإيطاليا تشير إلى تصاعد مسيرة مواجهة العولمة الليبراليَّة، والصراع مستمر ولم تظهر نتيجته بعد .

لقد خلق الأمريكيون في أوائل الثمانينات، مصطلح العولمة، لتبرز هيمنة المصالح الأمريكيَّة، ولكن ضمن أي إطار تتم هذه العولمة، ومن هي القواعد الفاعلة والمستفيدة منها، وكيف تتجلى العولمة مع زيادة التمركز والتركز والتهميش؟ النظام الاقتصادي العالمي هو في طور التشكل، ويتضح من خلال التجربة التاريخية أن قيم السوق غير كافية لتشكل منظومة القيم، التي يستند إليها النظام. ولقد أقيمت المؤسسات والمنظمات العديدة في هذه المنظومة الشاملة. إلا أن دور الدولة في هذا النظام لا يزال مثيراً للجدل. وموقع الدول النَّامية فيه لا يزال غير محدد، ولا تزال التناقضات الداخلية قوية في بنية النظام الرأسمالي ومرحلته الراهنة. ولعل النزعة الأمريكيَّة هي الساعية لفرض هيمنتها فيه. إلا أن العناصر المقاومة لهذه الهيمنة تزداد اتساعاً. ففي أعقاب الحرب العالميَّة الثانية اتجهت أنظار الدول الرأسماليَّة المنتصرة في الحرب إلى إقامة نظام اقتصادي عالمي يكرس المفاهيم والقيم الليبراليَّة الاقتصادية، وكانت الولايات المتحدة المنتصرة هي العاملة على إقامة هذا النظام .

ويمكن التعرف على حقيقة النظام الاقتصادي العالمي بتحديد سماته الرئيسة. لقد تميزت مرحلة ما بعد الحرب العالميَّة الثانية، باستقرار نسبي ونمو اقتصادي سريع ومستمر في العالم. وظل هذا التطور دائماً حتى أوائل السبعينات، حيث بدأت مرحلة جديدة من التطور، تميزت بزيادة التمركز والتركز في رأس المال. وقد ساعد في تسريع وتيرة هذه العملية، الثورة العلمية والتقنية الحديثة، وتعاظم دور الشَّركات متعدية الجنسيَّة، والتكتلات

الاقتصادية والإنتاجية، وهيمنة نمط للاستهلاك معولم، أضعف العادات والثقافات المحلية. وغدت الهيمنة التي يفرضها التركز والتمركز في رأس المال بمثابة عولمة تفترض ضمناً المشاركة والفعل المتساوي للأطراف الداخلة في العولمة. إن هيمنة رأس المال وتركزه وسيطرته، والقسمة الدولية للعمل، اتخذت صفة المشاركة والأفعال المتبادلة وهي صفة العولمة الرئيسة. التي تخفي هيمنة القوى الرأسماليَّة. إن العولمة هي، بالدرجة الأولى، ظهور هيمنة وتركز رأس المال، كمشاركة بين أطراف متبادلة. والصفة الأخيرة هي التي تمنع العولمة القدرة على إنشاء أيديولوجية جديدة هي أيديولوجية العولمة، التي تجعل العولمة تياراً زاحفاً لا يمكن إيقافه، وتخفي كون العولمة مظهراً لحقيقة الاستغلال الرأسمالي الجديد. إن تحويل الهيمنة الفعلية إلى مشاركة ظاهرية هي الفكرة اللاحقة في بحث د. مرزوق، وهي أساس أيديولوجيا العولمة، التي تخفي كلياً الهيمنة، ولا تبقي إلا مشاركة ظاهرية على فينومينولوجيا العولمة التي أفقدت بحث الدكتور صادق جلال العظم الطّابع النَّقدي الذي كان يتمناه. وإن كان بإمكاننا تعميم التحليل كشف حقيقة الإملاءات التي يفرضها باسم العولمة، والانتقال من هذه المشاركة الظاهرية إلى الهيمنة الفعلية .

*** ماذا عن التجارة الدولية والسوق المالية للاستثمار والإنتاج؟**

** يحاول د. مرزوق تناول التجارة الدولية والسوق المالية للاستثمار والإنتاج والشَّركات متعدية الجنسيَّة والمؤسسات الدولية، فعلى صعيد التجارة الدولية، تضاعفت هذه التجارة ١٤ مرة بين عامي ١٩٤٥/ ١٩٩٤. أما الإنتاج العالمي فقد تضاعف خلال الفترة نفسها ٥,٥ مرة. ومع ذلك لم تبلغ حصة التجارة الدولية من الناتج المحلي مستواها المتحقق عام ١٩١٣، إلا في أواسط السبعينات وما يزال قرابة ٩٠٪ من قوة العمل العالميَّة يعمل للأسواق الداخلية. ومستوى التبادل التجاري لا يعبر حالياً عن صفة العولمة. أما التجارة الدولية فتتركز حالياً بين الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة واليابان ومجموعة

جنوب شرق آسيا حديثة التصنيع . ومجموعة الدول المذكورة تستأثر بـ ٨٧٪ من الواردات المالية وحوالي ٩٤٪ من الصَّادرات المصنعة. والمهم أن هذه الشَّركات متعدية الجنسيَّة سيطرت أوائل التسعينات على ثلثي التجارة الدولية. وكانت الشَّركات متعدية الجنسيَّة الأمريكيَّة تسيطر أوائل الثمانينات على ٧٧٪ من صادرات الولايات المتحدة، والشَّركات متعدية الجنسيَّة البريطانية تسيطر على حوالي ٨٢٪ من صادرات بريطانيا. وقد تراجعت حصة الدول النَّامية في التجارة العالميَّة، إذ كانت حصة المواد الأولية ٣٥٪ من التجارة العالميَّة عام ١٩٦٣ فتراجعت عام ١٩٩٢ إلى ١٥٪. وقد تكبدت إفريقيا خسائر من عام ١٩٨٦ إلى عام ١٩٩٠ تقارب ٥٠ مليار دولار. وجرت التخفيضات المتتالية في الرسوم الجمركية على صادرات الدول النَّامية من ٤٠٪ عام ١٩٤٧ إلى ٦,٣٪. وفي جولة الأورغواي للغات ١٩٨٦ انخفضت الرسوم إلى ٣,٩٪ في حين بقيت الرسوم على الواردات من الدول النَّامية عالية. ولقد تساءل نائب رئيس البنك الدولي قائلاً: كيف تتشدق الدول الصناعية المتقدمة بالتنافس والأسواق الحرة، وتتبنى في الوقت نفسه مبادئ التجارة المدارة، وتقيد الأسواق عندما تتعرض مصالحها للخطر !!!

أما عن السوق المالية والاستثمار والإنتاج، فقد تراكمت رؤوس الأموال وعبرت الحدود القومية بحثاً عن الاستثمار. وقامت المصارف بتكثيف نشاطها بما يتلاءم وهذا التوسع . وكانت عملة القاعدة الجنيه الاسترليني. وبعد انفجار الأزمة الكبرى (١٩٢٩) أنشئت أول مؤسسة مالية دولية هي مؤسسة التسويات الدولية (١٩٣٠). وبعد الحرب العالميَّة الثانية أصبح الدولار عملة القياس بالاستناد إلى قاعدة الذهب، وأصبح لزاماً مع التوسع ، التنسيق للحفاظ على استقرار ما في هذه السوق. وألغت الولايات المتحدة في أوائل السبعينات قابلية تحويل الدولار إلى ذهب ودعت إلى تعويم للعملات يستند إلى السوق وليس إلى الرصيد الذهبي للعملة، فتحررت من مسؤولية العجز في ميزان

مدفوعاتها. وهكذا تم تحويل العجز بفائض الدول الشريكة في تجارة الولايات المتحدة وأحدثت السوق المالية الدولية (الأورو - دولار) التي قدمت رصيداً هائلاً لهذه السوق. ويمكن اعتبار هذا، المرحلة الأساس في العولمة المعاصرة للسوق المالية. وحدثت المرحلة الثانية بعد عام ١٩٧٣، حيث أودع الفائض المالي للدول المصدرة للنفط في السوق المالية وسمي (بالبترو - دولار). ومن الأورو - دولار (الأوروبي) والبترو - دولار (النفطي)، نشأ تضخم مالي وسيولة مالية. وأقرضت الدول النَّامية من السوق المالية الدولية، وهكذا دخلت السوق المالية مرحلة جديدة في عولمتها، وتحول الوسيط المالي إلى فاعل حقيقي في عملية الاستثمار والتبادل. وأكسبت التطورات التقنية الكتلة المالية في السوق الدولية حركية أكبر على صعيد الاتصالات. وخلال لفترة ١٩٨٩- ١٩٩٣ ازدادت تدفقات الاستثمارات الأجنبيَّة وبلغت عام ١٩٩٥ حوالي ٣١٥ مليار دولار، ونمت هذه الاستثمارات بمعدل ١٢,٧ سنوياً خلال الأعوام ١٩٩١ - ١٩٩٤. ونتيجة لتعاظم كتلة رأس المال على الصعيد العالمي فإن الدول ستكون في وضع حرج في ضبط سعر الفائدة وفي اتخاذ إجراءات على صعيد النظام المالي والمصرفي. وقد وجهت الاستثمارات إلى عدد محدود من دول جنوب شرقي آسيا المصنعة حديثاً. مثلما نشهد في السوق المالية العالميَّة عولمة وتعاظماً خارج أي نطاق للرقابة مما ينبئ بعدم التناسب بين حجمها وحجم الإنتاج والتبادل المادي ويمكن أن يمهد إلى قيام أزمة تتهدد السوق المالية العالميَّة .

بالنسبة للشركات المُتعدِّية الجنسيَّة، فإنها تتوزع بشكل أساس على الولايات المتحدة الأمريكيَّة وأوروبا واليابان، وتسيطر المئة شركة الأكبر بينها على ما يقارب ٣٣٪ من رصيد التراكم العالمي للاستثمار الأجنبي المباشر في العالم خلال الفترة (١٩٩٠ - ١٩٩٤) وتبلغ مبيعات فروعها من الالكترونيات ٨٠٪ من إجمالي مبيعات هذه الصناعة. وتحتل ٣٢ شركة أمريكيَّة المراتب

الأولى بين المئة. ويعمل في المئة شركة الأكبر حوالي ١٦٪ من عمال الشّركات، بينهم ١٤,٦ في فروعها في الدول النّامية. وقد حققت هذه الشّركات المئة خلال السنوات ١٩٩٠ - ١٩٩٤ زيادة في إنتاجية العمل تقدر بما يعادل ٣٠٪ وقد سيطرت هذه الشّركات على ثلثي التجارة الدولية للسلع والخدمات. وشكلت المبادلات الداخلية بينها حوالي ٣٣٪ من التجارة الدولية. وتحتفظ هذه الشّركات بدور أساس في موطنها الأصلي. وهي تحقق ٧٠ إلى ٧٥٪ من القيمة المضافة الناشئة عن نشاطها في بلدانها. ولقد أكسبت الثورة العلمية التكنولوجية الحديثة الشّركات متعدية الجنسيَّة قوة إضافية. ويتبين أن الشّركات الكبرى التي يعمل فيها أكثر من ١٠٠٠ عامل في الدول الرأسماليَّة المتقدمة كانت مسؤولة عن ٨٠٪ من جملة الإنفاق على البحث والتطوير. وتحتل الشّركات متعدية الجنسيَّة المكانة الأساس في هذا الإنفاق (الأمريكي - الياباني - الألماني) ولم تتعدّ حصة الدول النّامية من هذا الإنفاق ٠,٥٪ خلال الثمانينات. وقد أوجدت الشّركات متعدية الجنسيَّة شكلاً جديداً للتصنيع يتسم بالاستقرار عموماً، وقد منحت هذه الشّركات قدراً أكبر من حُريَّة الانتقال حسب مصالحها. وليس ثمة ضوابط قانونية ملزمة، حيث تتهرب هذه الشّركات من أية رقابة أو إشراف دوليين. وقد حدثت خلال السنوات الأخيرة حوادث عديدة تشكل انتهاكاً لقواعد العمل وحقوق الإنسان. وبقيت هذه الشّركات خارج المساءلة. وهي تعمل بالتنسيق مع مؤسسات دولية على إشاعة التحلي بضوابط سوق العمل وإلغاء تدخل الدولة الرقابي أو الإشرافي. وقد استخدمت هذه الشّركات المؤسسات الدولية للدخول إلى الدول النّامية، ووجهت برامج هذه المؤسسات وفق مصالحها واستراتيجيتها .

إن هذه الشّركات تقوم بدور أساس في عملية العولمة ومن خلال الاستثمار الأجنبي وتنظيم العملية الإنتاجية دولياً، وإشاعة ثقافة استهلاكية

موحدة على صعيد العالم والسيطرة على مجال الإعلان والاتصالات والإعلام، وتمثل الشَّركات الأمريكيَّة عابرة القومية المكانة الحاسمة في هذا المجال. وقد باءت محاولة الأوروبيين في التصدي لهذه العولمة الأمريكيَّة للثقافة بالفشل لحد الآن، وتتضح مخاطر هذه العولمة للشعوب الفقيرة والدول النَّامية، بتهميش الثقافات وزرع التناقضات والصراعات الداخلية فيها نتيجة زيادة التفاوت الاجتماعي داخلها وانتماء فئات اجتماعية لا تتجاوز ١٥٪ من السكان إلى هذه العولمة .

* طبيعة دور المؤسسات الدولية، صندوق النقد والبنك الدوليين؟

** كذلك يتضح من عمل المؤسسات الدولية، وهي العنصر الرئيس الحاسم في النظام الاقتصادي العالمي، مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي والغات، أنها تترجم أيديولوجيا الليبراليَّة من خلال الأسس التي اعتمدتها للنظام النَّقدي الدولي وللسياسات المالية والاقتصادية والتجارية. وهي سلطة دولية للتشاور وسلطة معنوية، وتمتلك حق إنشاء القواعد والضوابط وفرضها على الدول .

ولقد تنامى دور صندوق النقد الدولي وطور مبدأ المشروطية في حقوق السحب ليفرض رقابة على اقتصادات الدول الأعضاء في حال العجز الكبير في ميزان المدفوعات، وعلى الغرار نفسه فعل البنك الدولي. وعلى أثر صدور قرارات مجلس الإدارة (العام ١٩٧٩) وتوسيع التعاون بين الصندوق والبنك، حدث التطور الأهم في صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. ومنحت أزمة المديونية في الثمانينيات، البنك الدولي وصندوق النقد الدولي الفرصة المواتية لتطبيق برامج التكيف الهيكلي، التي بلغت ثلث إجمالي قروض البنك الدولي. وهي تمثل ١٢٪ بالنسبة لقروض الصندوق. والبنك مدعو إلى الاهتمام بشكل أكبر بتنظيم مجمل الوظائف العامة، وبإجراء تحديث في مجال تشريعات العمل والاستثمار والضريبة، وبشكل عام الاهتمام بالمناخ الملائم

للنشاط التجاري. وفي الاجتماع الخاص بالبنك والصندوق في بانكوك ١٩٩١ صرح لندل ميلتر باسم البنك، بأنه يشعر بالقلق إزاء الإنفاق العسكري. ودعا إلى أن تكون هذه المسألة جانباً من جوانب (الإدارة الشاملة). فالبنك والصندوق ينتقلان من مرحلة التنسيق إلى مرحلة رسم التوجهات وفرض الإجراءات. وبعد توقيع اتفاقية الغات عام ١٩٩٤ وإنشاء منظمة التجارة العالميَّة، دخل النظام الاقتصادي العالمي مرحلة جديدة في تطوره، يتحقق فيها انسجام شامل بين منظمة التجارة العالميَّة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي. وهذه المؤسسات الثلاث هي القيادة المركزية للنظام الاقتصادي العالمي. وهناك منظمات دولية أخرى ذات تأثير مثل **منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية**، نادي روما، ملتقى دافوس، وعشرات المؤسسات البحثية التي قامت بنشر أيديولوجيا موحدة تمارس تأثيراً في صانعي القرارات .

***ماهي الانعكسات على البلدان النَّامية؟**

** تشكل الدول النَّامية ٨٠٪ من مجموع سكان العالم و٢١,٧٣٪ من الناتج المحلي الإجمالي العالمي (١٩٩٣). عدد محدود من الدول النَّامية يحقق النسبة العظمى من هذا الناتج. فحصة الفرد من الناتج المحلي الإجمالي تبلغ ٢٢ ألف دولار سنوياً في بعضها و٤٢٠ دولاراً سنوياً في دول أخرى. وضآلة مساهمة البلدان النَّامية في الإنتاج العالمي يتمثل في تراجع حصة المواد الأولية في التجارة العالميَّة من ٣٥٪ سنة ١٩٦٣ إلى ١٥٪ سنة ١٩٩٢ وفي تراجع أسعار الصَّادرات الرئيسة.. وتراجع أسعار الصَّادرات من المواد الغذائية والمشروبات بأكثر من ٤٧٪ بين ١٩٨٠- ١٩٩٠ .

يزداد تهميش البلدان النَّامية(...) بلغت ديون الدول النَّامية ١٥٢٤ مليار دولار عام ١٩٩٣، وألزمت أغلبيتها تحت وطأة مديونيتها بتنفيذ برامج للتكيف الهيكلي. وارتفع نشاطها القمعي الداخلي توفيراً للمناخ الملائم للنشاط التجاري. إن اتساع الفقر في البلدان النَّامية ترافق مع تراجع حصة

الفرد من الغذاء مما يعني تدني المستوى الصحي وتراجعه وانتشار الأمراض بخاصة بين الأطفال ..

في هذه الوضعية من العولمة لا تملك الدول النّامية القدرة على التحرك، وخاصة بعد غياب المعسكر الاشتراكي، والتراجع في حركة التحرر الوطني. وتجد الدول النّامية نفسها مدفوعة إلى الانضمام إلى هذه العولمة بفعل تبعيتها وضعف قدرتها التفاوضية. وتترك لتواجه مصيرها في التفكك والأمراض والمجاعات. إن الشكل المطروح هو عولمة ٢٠٪ من سكان العالم وتغييب وتهميش ٨٠٪ من السكان. ويصبح مفهوم النظام العالمي مفهوم هيمنة وسيطرة .

إن المسار العالمي للعولمة يتجه إلى زيادة التركز والتمركز على الصعيد العالمي. فالدول الأكثر تصنيعاً تستأثر بالثروة وهي تنتج أكثر من ٧٥٪ من الإنتاج العلمي العالمي ومسؤولة عن ٩٠٪ من براءات الاختراع المطروحة سنوياً. في السنوات الأخيرة سيطرت أكبر خمسة احتكارات على أكثر من نصف السوق العالميَّة، طيران، كهرباء، الكترون، مكونات الكترونية، اتصالات ..الخ، ونتيجة هذا التركز نشأ تناقضان: الأول بين الدول المصنعة الغنية من جهة، وبين الدول النّامية بشكل عام، حيث تستحوذ الأولى على الثروات وتتحمل الثانية نتيجة ذلك. والتناقض الثاني هو تناقض نزعة الهيمنة الأمريكيَّة إزاء شركائها .

إن الصراع على القمة والحروب التجارية بين أطراف الثلاثي تؤكد الطّابع القومي لرأس المال، مما يؤدي إلى تفجير النظام الرأسمالي العالمي، ذي القطب الواحد كما تريد الولايات المتحدة الأمريكيَّة. كما ستدفع أزمة البلدان النّامية (بطالة، فقر، تهميش) إلى التصدي لهذا النظام والحد من سيطرته على مصائرها .

ففي الوقت الذي تتوفر فيه الثروة في أيدي حفنة صغيرة على المستوى العالمي فإن النسبة الأقل، التي لا تتجاوز ١٪ من سكان الدول الرأسماليَّة المتقدمة تستأثر بالحصة الأكبر من الدخل والثروة في بلدانها. فقد تراجعت دخول العاملين وازدادت ثروات الفئات الأغنى. ويعيش ١٥٪ من سكان الاتحاد الأوروبي في مستوى الفقر كما يعيش ثلث سكان البلدان النَّامية دون خط الفقر .

إن ازدياد التفاوت واتساع دائرة الفقر يسببان عدم الاستقرار ويفاقمان التناقض بين العمل ورأس المال. وهذا ما سيدفع إلى فرض ضوابط وقيود على حركة رأس المال. وجاءت الانتخابات الفرنسية والبريطانية لتؤكد هذا الاتجاه .

تنامى خلال العقدين الأخيرين الاتجاه نحو الاستيلاء والدمج، وخلال الأعوام ١٩٨٦- ١٩٩٦ ازداد هذا الاتجاه بمعدل ١٥٪ سنوياً. وفي عام ١٩٩٣ وحده تمت ٨٩٥ عملية دمج في قطاع الاتصالات في الاتحاد الأوروبي. وكانت عمليات الدمج والاستيلاء محرك الاستثمار الأجنبي في دول المثلث. فإلى أي مدى يمكن أن يستمر التركيز؟ لقد تقاسمت خمس شركات كبرى أكثر من نصف السوق العالميَّة في القطاعات الأساس (الطيران، الفضاء، الالكترونيات، الكهربائيات، المكونات الالكترونية والسوفت وير). هذا الاتجاه المتزايد للتمركز يتنافى مع العقلانيـة الاقتصادية ويزيد التفاوت الاجتماعي والإحساس بالقهر بالنسبة للأغلبية العظمى من العاملين بأجر والمواطنين .

أما بالنسبة إلى تنامي السوق المالية الدولية وأهميتها، فنكتفي بالإشارة إلى أن تحويلات عام ١٩٩٥ وحدها بلغت ١٣٠٠ مليار دولار يومياً، والتجارة الدولية ٤٣٠٠ مليار دولار عام ١٩٩٥. إن كتلة النقد العائمة جعلت منها سوقاً خاصة تتحكم بها الأمزجة وعدم الاستقرار، وكلما ازداد التباعد بين النقد وقانون القيمة الموضوعي تحول النقد إلى عامل تضخم وأزمة عميقة .

وما تزال الدول العربية على أعتاب القرن الحادي والعشرين رهينة قسمة عمل دولية كولونيالية قديمة، كمنتج ومصدر للمواد الخام، مما أضعف قدرتها التفاوضية في قسمة العمل. وهي تتعرض للتهميش والتباعد في المواقف العربية تجاه التحولات الجارية عالمياً. ورغم وضوح المخاطر التي تتهدد مشروعها القومي وهويتها التاريخية والثقافية، فما زالت بعيدة عن التضامن فيما بينها. لقد تأثرت الاقتصادات العربية بحدة نتيجة تراجع أسعار النفط في أوائل الثمانينات، مما أدى إلى معدلات نمو سلبية خلال أعوام ١٩٨٠-١٩٩٠. وبلغت ديون الدول العربية (عدا العراق) حوالي ١٥٥,٦٧ مليار دولار سنة ١٩٩٤. ومن جراء المديونية، صارت أغلبية الدول العربية تطبق أوائل التسعينات برامج التكييف الهيكلي، التي تنطوي على تقليص دور الدولة الاقتصادي، وفتح أسواقها للتجارة الدولية وإطلاق الحرية لرأس المال المحلي والأجنبي. وتفضي برامج التكيف الهيكلي إلى ضرورة بيع المؤسسات العامة، وهو هدف رئيس للعولمة. ولا تجد المشروعات المطروحة للبيع للقطاع الخاص (الخصخصة) مثل قطاعات الاتصالات والطاقة والنقل، المستثمرين المحليين، القادرين على إدارتها وتطويرها، مما يؤدي إلى التخلي عن السيادة والإشراف على الاقتصاد المحليين، لمصلحة رأس المال العالمي، وإدماج هذه القطاعات في الإنتاج الرأسمالي المعولم .

إن تشكل النظام الاقتصادي العالمي يمر بمرحلة صراعية حادة، ولا يزال لدى الدول النامية إمكانية لجعل هذا النظام يحقق العدل والمساواة، ويقترح الباحث على العرب العمل في الاتجاهات التالية :

١- تعزيز دور الدولة التنموي، وأخذ مصالح أغلبية المواطنين بعين الاعتبار، وتطلعهم نحو الديمقراطية والعدالة الاجتماعية .

٢- الحد من نفوذ رأس المال الأجنبي، ووضع ضوابط لحركة رأس المال المحلي بما يخدم عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية في كل بلد عربي .

٣- تطوير التكامل والسير بجدية نحو تشكيل كتلة اقتصادية عربية ذات مشروع تنموي وحضاري مشترك .

٤- تنفيذ الاتفاقات العربية فيما يخص حرِّيَّة تنقل العمالة والأفراد في ما بين الدول العربية .

إن العولمة تعمل على إضعاف دور الدول النَّامية، وتقوية دور كل من الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي واليابان. ولا بد من تشكيل مشروع عربي في مواجهة ما يُفرض على الدول العربية، مشروع يطلق الحريات الديمقراطية ويحترم حقوق الإنسان وحرياته الفردية والجماعية كشرط أولي لانطلاق هذا المشروع، مما يجنبنا الأخطار المحدقة بالهوية. إن الديمقراطية والتكامل والتنمية، عناصر لا غنى عنها في مواجهة النظام المعولم والحيلولة دون الاندماج فيه. ولعل البحث المقدم من د. نبيل مرزوق يمثل تعبيراً واضحاً ومهماً عن هذا الاتجاه .

* جلال أمين، العولمة وإخفاق دور الدولة القومية؟

** في ندوة العرب والعولمة التي عقدت في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧، تحدث كذلك الدكتور جلال أمين أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكيَّة في القاهرة عن موضوع بعنوان (العولمة والدولة)، فذكر أن ظواهر جديدة ظهرت في الثلاثين سنة الأخيرة لصالح العولمة، أهمها: حدوث زيادة كبيرة في تنوع وتكثف السِّلع والخدمات ومجالات الاستثمار، ودخول تبادل المعلومات والأفكار والقيم إلى جانب تبادل السِّلع ورؤوس الأموال وهيمنة الشَّركات متعدية الجنسيَّة في انتقال السِّلع ورأس المال والمعلومات وجعل العالم كله مسرحاً لعملياتها. وما يرغب جلال أمين في إبرازه، هو تغير دور الدولة في العولمة الراهنة .

فمنذ خمسة قرون شهدنا ظاهرة الدولة القومية في بدايات تشكل العولمة. وكما حلت الدولة القومية محل الإقطاعية، تحل اليوم الشَّركات متعدية

الجنسيَّة محل الدولة فعلياً، وإن ظلت الدولة قائمة صورياً. وثمة ما يتعلق بالتقدم التكنيكي الذي يحتل مكانة حاسمة في العولمة، كالترويج لبث المعلومات على شاشات التلفزيون والكومبيوتر، ولأفكار من نوع نهاية الأيديولوجيا ونهاية التاريخ والقرية العالميَّة. فهل صحيح أن نفوذ الدولة قد انحسر مع تغلب العولمة؟ في نهايات الستينات صارت الأسواق الوطنيَّة أضيق، ودخلت الدول الصناعية في تنافس جدي، وكان هذا بداية عصر الشَّركات متعددة الجنسيَّة، التي تنطلق من السوق الوطنيَّة الضيقة إلى العالم بأسره. وحلت الدولة التاتشرية والريغانية محل الدولة الكينزية. لم تختفِ الدولة إذن، إنما طرأ تغير على وظائفها: تقليص دور الدولة الاقتصادي وضمان حُريَّة التجارة، حُريَّة تنقل رؤوس الأموال، تهديم الحواجز السابقة التي أقامتها الدولة في المرحلة السابقة. إن الشَّركات متعدية الجنسيَّة تتخطى حدود الدول وعلى العمال أن يقبلوا بارتفاع معدلات البطالة. فيما سبق كانت الدولة تقوم بدور فعال لإعادة توزيع الدخل وعليها الآن مع بزوغ نجم الشَّركات متعدية الجنسيَّة أن ترخي قبضتها شيئاً فشيئاً، وأن تقوم بتسليم وظائفها للشركات الدولية، أو المتعدِّية الجنسيَّة ..

إن الشَّركات متعدية الجنسيَّة، التي ترفع الآن شعار العولمة، تُضعف دور الدولة. وبين الذين يبشرون بالعولمة من ينظر إلى التحرر من ربقة الدولة القومية كعملية تحرر وخلاص. إن العولمة توفر مبدئياً سرعة النقل والمواصلات وتقتلع الحواجز أمام السِّلع والأفكار والثقافة. والأشياء التي تجري عولمتها هي محتوى ملتبس لشكل العولمة. فهل يمكننا أن نقبل بالعولمة بالطريقة السهلة التي يجري بها الترويج لها؟ هل تعتبر عملية تمجيد العولمة والتقانة والاستهلاك شيئاً سوى أيديولوجية صارخة في تعصبها وضيق أفقها، وقلة تسامحها مع أية نظرة مخالفة؟

إن العولمة ليست محايدة بين الحضارات والثقافات، بل هي عولمة حضارة بعينها، وهي ليست حتمية كما يُروَّج لها. والقول بأن التقدم العلمي والتقانة حتميان، لا يلزمنا بقبول كل ما في الحضارة المسيطرة من نتائج. ويمكن أن نتصور تقدماً في العلم والتقافة، دون تحقيق أقصى حد من الأرباح والسيطرة على الطبيعة واستغلال الفرد، كما تريد الرأسماليَّة الأمريكيَّة. إن القول بأن العولمة عولمة حضارة توفرت لها منذ خمسة قرون من سيادة الرأسماليَّة، وسائل فرض نفسها على الأمم الأخرى، يجعل فصل حركة العولمة عن الرأسماليَّة أمراً متعذراً، وما تطالبنا به الرأسماليَّة الأمريكيَّة اليوم هو ترك أمورنا تترتب من قبل الشَّركات متعددة الجنسيَّة ومتعدية الجنسيَّة. لكن المفروض أن نتابع مقاومة العولمة، دون الاعتماد على أمور تمت عولمتها وأن تظل هذه المقاومة رمزاً للدفاع عن الاستقلال الوطنيّ والتكامل الاقتصادي العربي والتنمية المستقلة والتحرر من التبعية للسوق المعولمة وعن الكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية .

ختاماً، لقد انطوت أبحاث كل من **محمد الأطرش**، **نبيل مرزوق**، **مفيد حلمي**، **جلال أمين**، **رهيف فياض** **وإسماعيل صبري عبد الله**، على تنبيه كبير من أخطار العولمة، واعتبارها إعادة واستمراراً لهيمنة الغرب الرأسمالي على العالم. في حين كانت أبحاث الأساتذة **السيد يسين** **وصادق جلال العظم** **وبول سالم**، تسعى بأشكال مختلفة إلى ضرب من التكيف مع العولمة والقوى الداعمة لها، وإلى التأكيد على عدم قدرة المعارضين للعولمة على مواجهة تيارها. لكن النتيجة تدل على أن العولمة في المناقشات النظرية الدائرة، قد ألحقت بها هزيمة كبيرة .

محمود أمين العالم

النهضة الثالثة*

محمود أمين العالم، مفكر وناقد مصري معروف. مثَّل تيار اليسار في الثقافة المصرية في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي. له العشرات من الأبحاث والكتابات النقدية في حقول المعرفة المختلفة: الأدب والسياسة والفلسفة ..

*نشر هذا الحوار في صحيفة (الكفاح العربي ١٢/ ٦/ ١٩٩٨) بيروت .

*** يجري الحديث عن نهضة عربيّة ثالثة، كمشروع، كبديل عن حالة التردي والتّراجع، هل يعني ذلك إخفاق المشاريع النهضوية السّابقة؟ كيف تقيّمون هذه المسألة من وجهة نظر تاريخيّة، الأسباب والنتائج، المقدمات والشّروط، العوامل..؟**

** إن أولى النهضتين العربيتين، هي النّهضة العربية الحديثة التي تكاد تجمع أغلب الدراسات والبحوث التاريخيّة والفكريّة على التاريخ لها بين أواسط القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وتفسر نشأتها عادة بصدمة الحداثة، التي نجمت عن الحملة الفرنسيّة على مصر. هذه الحملة التي بدت أنها لم تكن مجرد صدمة عسكرية فقط، بل أيضاً صدمة حضاريّة شاملة. فبالرغم من تقهقر الحملة عسكرياً وسياسيّاً، إلا أنها خلفت آثار وبصمات حضاريّة عميقة في مصر، ولم تكن دولة محمد علي بتنظيماتها ومؤسساتها السّياسيّة والعسكريّة والثقافيّة والاقتصاديَّة إلا النّتيجة المباشرة والاستمرار العملي لها. هذه الدَّولة التي اتبعت نهج التحديث حسب الطريقة الفرنسيّة خاصّة والأوروبيّة عامة ..

ولكن، هل نفهم من هذا، أن هذه النّهضة كانت مجرد صدى لعوامل خارجية، ولم تنبع من الشّروط الذاتيَّة والعوامل الداخليّة للواقع المصري؟ لقد تحققت في الواقع خطوات نهضوية تحديثية في الإدارة والتعليم والاقتصاد والجيش، بيد أنها كانت مفروضة من الخارج، من الأعلى. وكانت تجسيداً للطموحات السُّلطويّة والتطلعات التّوسعيّة لحكم محمد علي، وأعتقد أنها تحققت على حساب إمكانيَّة قيام نهضة أخرى جنينية كانت تنمو اقتصاديّاً ومجتمعياً خلال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر في مصر

وبلاد الشام بمستوى أو بآخر. كانت نهضة جنينية ذات جذور تراثية ومُجتمعية وعلاقات اقتصاديَّة متنامية تتسم بالطابع الرأسماليّ التجاري، وتمتد من المستوى الداخلي إلى المستوى الخارجيّ الدَّوليّ في منطقة البحر المتوسط، كما كانت تتسم بتوجهات ثقافيّة كانت تتنامى فيها طابع الاستنارة العقلية. لقد أشارت بعض الدراسات التاريخيّة، التي تمت في تلك الحقبة مؤخراً، إلى إرهاصات هذه النَّهضة الجنينية ومن تلك الدراسات، لأندريه ريمون، بيترغران، عبد الرحمن عبد الرحيم، نللي حنا. وتتحدث الأخيرة عن مظاهر التَّغيير والتطور التي حدثت في الاقتصاد المصري في القرن التاسع عشر وجذورها في القرن الثامن عشر على المستوى المحلي المصري والإقليميّ الدَّوليّ وتتعرض للنشاط الثقافيّ والفكريّ والصراع بين الاتجاه العقلانيّ التجريبي والاتجاه الأصولي القياسي، بين أهل الحديث وأهل الكلام من علماء ذلك العصر. الخلاصة، أنه كانت هناك جذور متنامية في الاقتصاد والثَّقافة قبل الحملة الفرنسيّة، التي لم تكن بعثاً لحياة فيها -كما تقول نللي -وإنما كانت تعويقاً لها ولتطورها الذاتي. وهذا يعني أنه ما كان للنهضة التي تحققت في مرحلة محمد علي أن تنجح بسبب ما خلفته الحملة الفرنسيّة من تحديث وآثار حضاريّة، أو استخلاص محمد علي لبعض الخبرات الغربيّة، ما لم تكن هناك مقدمات نهضوية جنينية، اقتصاديَّة واجتماعيَّة وثقافيّة، تأسست عليها هذه النَّهضة.

إذاً، يمكن القول إن هذه النَّهضة لم تنشأ كتنمية ذاتيَّة تسيطر على الشُّروط الموضوعيّة لواقعها، وإنما تحققت في شكل توفيقي ملتبس، تجمع بين نموذج غربيّ مفروض من الأعلى وبين نهضة جنينية داخليّة، مجهضة، ذات جذور تاريخيّة تراثية. سرعان ما فرضت عليها الرأسماليّة العالميّة منذ عام ١٨٤٠ حدوداً لتقدمها وامتدادها، حتى تحولت بعد موت محمد علي إلى تبعية مُباشرة للنسق الرأسماليّ، الذي امتد وتعمق في عهد أخلافه، وحتى نهاية

حكم أسرة محمد علي بقيام ثورة يوليو ١٩٥٢، وبداية النهوض القوميّ في الأربعينيات والخمسينيات.

*** ما الذي يمكن قوله عن النَّهضة الثانية بالاعتبارات السَّابقة، وعن أهم تياراتها الفكريّة والسِّياسيّة؟**

** لقد برزت هذه النَّهضة الثانية في ظروف ومناخات عالميّة جديدة، مُختلفة عن أوضاع النَّهضة الأولى، أبرزها ظهور الاتحاد السوفياتي والكتلة الاشتراكيّة كقُوَّة سياسيّة واجتماعيَّة واقتصاديَّة وعسكرية وأيديولوجية في مواجهة النظام الرأسماليّ العالميّ وبخاصّة بعد الانتصار على الفاشية والنازية. **ثانياً**، استطاعت الحركة الصُّهيونيَّة إقامة دولة استيطانية على أرض فلسطين وعلى حساب شعبها كامتداد للنظام العالميّ. **ثالثاً**، تطورت مُختلف البلدان العربية بمستوى أو بآخر خلال الحرب العالميّة الثانية، في ظروف نضالات شعوبها ضد الاستعمار والسَّيطرة الغربيّة. فضلاً عن بروز الظَّاهرة النفطية .

ويمكن القول، إن هذه النَّهضة الثانية، التي كانت محملة بأهداف وتطلعات النَّهضة الأولى المجهضة، كانت امتداداً وتطويراً مُجتمعياً عميقاً للنهضة السَّابقة، في مواجهة الظاهر التحديثية والحداثية الهامشية المفروضة من أعلى في إطار من الاحتلال العسكريّ والتبعية السِّياسيّة والاقتصاديَّة للغرب الرأسماليّ. وتجلت بداية في مظاهر المقاومة والمواجهة السِّياسيّة والشَّعبية، وعبر المؤتمرات القوميَّة والانتفاضات والتمردات السِّياسيّة والاجتماعية، التي استطاعت أن تحقق بعض الإنجازات على صعيد الاستقلال السِّياسيّ والتنمية..الخ .

لقد تبلورت وسادت في هذه المرحلة بعض التوجهات السِّياسيّة والفكريّة الأيديولوجية، التي عبرت عن ردود فعل إزاء الواقع السَّائد، وتمثلت في **التوجه الدينيِ، التوجه القوميّ، التوجه الليبرالي والتوجه العلمانيّ**. وكان التوجه الديني تعبيراً عن بديل أصولي سلفيّ، يسعى لإحياء ونشر الدعوة

الإسلاميّة وقيمها في مواجهة التحديث الأوروبيّ المفروض. أما التوجه القوميّ فكان يسعى إلى تأكيد الهويَّة القوميَّة وخصوصيتها الثقافيّة في مواجهة التبعية والسَّيطرة. وتقبلت الليبراليَّة التحديث الغربيّ وتعاملت معه مع الحفاظ على هامش من الاستقلال الذاتي. وحاولت العلمانيّة بتياراتها المختلفة تمثل الحداثة الأوروبيّة في جانبها العلميّ والعقلانيّ، وتبيئتها في خصوصيَّة الواقع العربي. واتسمت هذه التوجهات الفكريّة عموماً بنسب مُختلفة من التوفيقية والالتباس في صياغاتها النَّظريّة وممارساتها العملية، ولم تخرج من إطار ردّ الفعل إلى تحقيق الفعل التَّغييري النهضوي الجذري. وأسهم التَّيار القوميّ بصورة أساسيّة في هذه النَّهضة، بتجلياته المختلفة، دون أن تغفل أثر ودور التَّيارات الأُخرى والتوجهات العلمانيّة واليسارية. وفي تقديري أن النَّاصريَّة كانت الوجه الأبرز لهذه الحركة النهضوية القوميَّة الناشئة .

تنبغي الإشارة هنا، إلى أمر مميز في هذه المرحلة، وتمثل بارتفاع الوعي الشَّعبي المعادي للاستعمار على المستوى العربي عامة. هذا الوعي الذي أخذ ينمو في اتجاه رؤية اشتراكيّة أخذت تسعى إلى اكتشاف خصوصيَّة عربيّة لها من الناحيتين النَّظريّة والتطبيقية. كذلك تميزت بالتوجهات الوحدويّة وتوجت بالوحدة التي ما لبثت أن انهارت بعد فترة بين سورية ومصر. لقد كانت فترة الخمسينيات والستينيات هي المرحلة الزمنية التي شهدت صعود هذه النَّهضة العربية الثانية، كما شهدت بداية انهيارها كذلك ..

أما النَّهضة الثانية وخلافاً للأولى، التي كانت نتيجة الصَّدمة الحضاريّة- الحداثية للرأسماليّة الأوروبيّة، أي نتيجة للعامل الخارجيّ في تشكلها الفوقي غير النابع من الذاتيَّة المجتمعية، كانت ثمرة مخاضات فكريّة ونضالية مُجتمعية داخليّة، وامتداداً للطموحات والتطلعات القوميَّة والاجتماعية للنهضة الأولى، إلا أنها في الواقع تحققت علوياً كذلك بفعل عسكري من الأعلى، انقلابي في الغالب. وعلى نحو خاصّ في التجربة النَّاصريَّة بمصر. وليس من العمق

بالمشاركة الشَّعبية وإن تحققت كتعبير عن المصالح الشَّعبية التاريخيّة. وقد استمر هذا الطابع القوميّ، السُّلطويّ، لهذه النَّهضة الثانية في تجلياتها القطريّة المختلفة، مما أضفى عليها طابعاً يتسم بالوصايا القوميّة على الجماهير، وأضعفت المشاركة الدِّيمقراطيّة الفعالة لها، وللقوى المنتجة المبدعة الأخرى في تعميق جذورها القوميَّة. وفضلاً عن ذلك فإن هذه النَّهضة الثانية قد غلب عليها طابع الفكر القوميّ المثالي المجرد الذي لا يتبين ولا يعترف ما بين البلاد العربية من تفاوت واختلاف في الخصائص الذاتيَّة، الجغرافية والسِّياسيّة، والثقافيّة..الخ، ناهيكم عن التباين الشديد في الثروة وفي مستويات المعيشة.

إلى جانب هذا، فقد ورثت هذه النَّهضة الطابع التوفيقي الملتبس للنهضة الأولى، سواء من حيث المُمارسة السِّياسيّة المحلية أو القوميَّة، أو الدَّوليّة، أو من حيث بنية المشروعات العسكريّة والاقتصاديَّة، أو التوجهات الفكريّة، القمعية. مما أدى أيضاً إلى عدم الحسم الفكريّ والموقفي في كثير من القضايا الأساسيّة. لهذا يمكن القول، إن النَّهضة الثانية قد تحللت وهزمت من داخلها أكثر مما هزمت بسبب التحديات أو التوسع الرأسماليّ والصهيوني من خارجها. إن هزيمة عام ١٩٦٧ كانت نتيجة هشاشة البنية الداخليّة المجتمعية والقوميَّة، أكثر منها نتيجة للعدوان الإسرائيلي والتواطؤ الأمريكيّ معه.

*** هل يمكن إدماج المطالب والمقاصد التاريخيّة للمشروعين النهضويين السابقين، بالتجربة الثَّالثة الممكنة، وعلى أي نحو، ما هي المطلب التي لم تزل معلقة وصالحة للأخيرة، على اعتبار أن المشاريع الثلاثة تشكل سيرورة تاريخيّة واحدة؟ الشق الثاني لهذا السؤال: هو كيف يمكننا أن نفهم ومن ثم نحدد الإمكانات المادية والمعنوية للنهضة الثَّالثة؟؟**

** لا شك في أننا نعيش اليوم ضمن إطار وضع عالميّ مُختلف تماماً عن الأوضاع التي قامت فيها النَّهضة الأولى والنَّهضة الثانية. وضع جديد اختفى

فيه النِّظام الاشتراكيّ العالميّ وانفرد فيه النِّظام الرأسماليّ (القطب الأحادي) بالتَّنافس والاستغلال والتوسع الشَّامل في أرجاء المعمورة. فارضاً نمطه الاقتصادي الخاصّ عالميّاً، ناهيكم عن سعيه إلى تنميط العالم سياسيّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً لمصلحته، يساعده إلى ذلك امتلاكه وسيطرته على الاكتشافات العلميّة والتكنولوجية الجديدة، وبخاصّة في مجالات المعلومات والاتصالات، وهذا ما يسمى بالاصطلاح المعاصر بالعولمة. التي تهدف إلى الهيمنة الاقتصاديَّة والثقافيّة عبر طمس الهويَّات القوميَّة والخصوصيات الثقافيّة لشعوب العالم، واستتباعها استتباعاً كاملاً لقوى الهيمنة الرأسماليّة. وهنا يبرز أهمية الموقف من هذه الهيمنة المعولمة مقدماً على البحث في النَّهضة العربية الثَّالثة .

إن هذه العولمة هي ظاهرة تاريخيّة موضوعية لا سبيل إلى إنكارها أو تجاهلها، أو حتى الاكتفاء بإدانتها، بالرغم ما تتسم به من شراسة وبربرية. إنها تمثل مرحلة جديدة زاخرة بالتَّناقضات والصراعات في تطور الحضارة، مما تبرز أهمية التصدي لظاهرة الاستقطاب والهيمنة فيها، والنِّضال من أجل دعم المشروعية الدَّوليّة، وكفالة حق كل شعوب العالم في اختيار طريقها الخاصّ في التنمية المستقلة. وأيضاً دمقرطة العلاقات الدَّوليّة على أساس من السلام والتكافؤ والتَّنوع في إطار وحدة حضاريّة، أي دعم الهويَّات القوميَّة والخصوصيات الثقافيّة في إطار الوحدة الحضاريّة الإنسانيّة الشَّاملة .

هنا ينشأ السؤال حول الإمكانيَّات التي تدفع بوحدة الأُمة العربية لتصبح كياناً متقدماً فاعلاً ومشاركاً في صياغة ركائز السلام والدِّيمقراطيّة والتَّقدُّم والتفتح الإنسانيّ الشَّامل. هذا السؤال هو في نفس الوقت سؤال حول **النَّهضة العربية الثَّالثة**. إن انهيار النَّهضة الثانية وخاصّة بعد هزيمة ١٩٦٧ وانهيار المشروع الناصري، الذي كان مركز الثقل في هذا المشروع النهضوي، دخل العالم العربي في أزمة عامة. فقد تكرست الاتجاهات القطريّة سياسيّاً واقتصاديّاً، وتعمقت تبعية البلدان العربية للدول الرأسماليّة

الكبرى، وخضوع اقتصادياتها للبنك الدَّوليّ وصندوق النقد وغيرها من المؤسسات الرأسماليّة. وتراجعت التنمية جراء ذلك وسادت قوانين الانفتاح واقتصاد السوق. وتفاقمت معها ظاهرة القمع السِّياسيّ والكبت الفكريّ، وتضاءل الهامش الدِّيمقراطيّ والعقلانيّ. وتفشت النزعات التوفيقية والبراغماتية والنفعية واستشرت معها مُختلف المظاهر الاستهلاكية والنزعات الفرديَّة. وهنا برزت وانتشرت الاتجاهات الدينية الأصولية في بعض البلاد العربية إلى حدّ الإرهاب المسلح والقتل. وفي الوقت الذي تمادت فيه إسرائيل في نزعتها العداونية وعنجهيتها العسكريّة بالتواطؤ مع الولايات المتحدة الأمريكيّة، انتشرت دعوات التطبيع لدى مُعظم الأنظمة العربية، وغيرها من الدعوات كالشَّرق أوسطية التي كان الهدف منها هو تقويض المشروع القوميّ العربي .

هذه المناخات التي تثير عموماً الإحساس السّلبيّ بالإحباط والعجز، تستفز في ذات الوقت الفكر والشُّعور الأخلاقيّ والوطنيّ والإنسانيّ للتصدي لها والعمل على تجاوزها. وهكذا نصل إلى الشق الثاني من السؤال المقلق ....

*** ما هي إمكانيَّات الانتقال من الحالة السَّلبيَّة هذه إلى نهضة جديدة ثالثة؟**

** في تقديري أن إمكانيَّات هذا الانتقال لا تتحقق فحسب، بالرغم من هذه التضاريس السلبيَّة، بل بفضلها كذلك. ذلك أن سلبيَّة هذه التضاريس هي التي تولد نقيضها الإيجابي فكراً وعملاً. إنها بالرغم من حالة التَّراجع والتقهقر توفر مستلزمات الانبعاث ثانية، فمن قلب الكوارث تخلق الحلول والإبداعات بشرط الوعي الموضوعيّ بقوانينها .

انطلاقاً من سلبيات النَّهضتين السَّابقتين وفي ضوء الخبرات النهضوية السَّابقة ينبغي علينا أولاً، تجاوز مفهوم التَّغيير الفوقي من السُّلطة، والتركيز

على البناء من القاعدة من الأسفل ومن البنية المُجتمعية القوميَّة، باتجاه بناء الدَّولة العربية الدِّيمقراطيّة المدنيّة الحديثة، وهذه الدعوة لا تعني البدء من الصفر والاستغناء عن خبرات ومطالب النهضتين السابقتين، بل من الضروريّ الاستفادة من الجهود المبدعة السَّابقة التي ما تزال تشكل إرثاً غنياً .

تعميم وتعميق الرؤية العقلانيّة والعلميّة والتاريخيّة والنَّقديّة المتجددة في تناول مُختلف قضايانا الحياتية، العملية والنَّظريّة. ليس على المستوى النخبوي فقط بل في العمق المُجتمعي في التعليم والإعلام والتثقيف عامة، والاستفادة من المنجزات التكنولوجية الحديثة، وضمان حُرِّيَّة البحث والفكر والرأي والعقائد ..

إن إشكالية النَّهضة ليست مجرد إشكالية ذهنية، وإنما هي مُشكلة الواقع ، من هنا فإن التَّغيير والبناء لن يتم بالنقد العقلي وحده، رغم أهمية ذلك. وإنما يتم عبر الواقع ، بالممارسة الفاعلة الواعية، القادرة على امتلاك قوانين هذا الواقع وتغييره. ولهذا تبرز حتمية السَّعي في حدود المرحلة الآنية، إلى وضع خطة تنمية شاملة، متكاملة الجوانب سياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعياً معتمدة أساساً على القوى الذاتيَّة، على مستوى كل قطر على حدة وعلى المستوى العربي العام .

ضرورة تعميم المشاريع الصناعية الكبرى، وبخاصّة في حقول الذرة والكهرباء، وفي حقول الصناعات البترولية في مُختلف لبلاد العربية. وفي يقيني أنه لا سبيل إلى هذه التنمية الذاتيَّة إلا بالسَّيطرة العلميّة والمجتمعية على قوانين الواقع ، وذلك بالاشتراكيّة فكراً ومنهجاً وعلى أساس المساهمة والمشاركة الشَّعبية الحرة، وفي ضوء خصوصيَّة الواقع العربي .

ضرورة تغيير مفهوم الوحدة العربية السَّائد، والعمل العربي عامة. الذي غلب عليه وما تزال الرؤية الاندماجية، والطريق الصَّحيح والحقيقيّ للوحدة هو مراعاة واحترام التَّنوع وحُرِّيَّة الاختيار للخصوصيات الوطنيّة

للأنظمة والتشكيلات السِّياسيّة والأنماط التنموية المُختلفة، داخل المُجتمع العربي العام، وفي إطار اتحاد ديموقراطي للدول العربية، لامركزيّ .

لا سبيل إلى النَّهضة دون العامل الإنسانيّ الفاعل، وأقصد هنا كتلة الجماهير العربية المنتجة التي تمثل النسيج الموضوعيّ والذاتي لواقع الأُمة. وإطلاق حريتها ودفعها للمشاركة الفعالة والمبدعة في تقرير خياراتها ومصائرها في النَّهضة الجديدة، وفي صياغة خياراتها السِّياسيّة والاقتصاديَّة والاجتماعية .

في إطار العولمة التي باتت واقعاً موضوعياً لا سبيل إلى تجاهلها وإنكارها. من هنا تنشأ أهمية الانفتاح بين كل القوى السِّياسيّة والاجتماعية والثقافيّة والعلميّة، المناهضة للهيمنة التي تفرضها جبهة الدول الرأسماليّة الكبرى، وفي مقدمتها الهيمنة الأمريكيّة والسَّعي إلى دعم المشروعية الدَّوليّة وحق كل شعوب العالم في اختيار طريقها التنموي الخاصّ واحترام تنوعها وخصوصيتها الثقافيّة وهوياتها القوميَّة .

إن العمل الفكريّ الخلاق والعمل الجماعيّ للقوى المنتجة للجماهير العربية هما الرهان الأساسيّ لتحويل هذه الإمكانات من حالة القُوَّة إلى الواقع الفعلي، إلى التأسيس العملي للنهضة القادمة ..

*** بات الحديث يدور الآن حول تجديد الفكر الاشتراكيّ وتأصيله قومياً. فإلى أي مدى يمكن اعتبار مثل هذه القضيَّة صحيحة، وذات جدوى؟**

** إن قضيَّة التَّجديد هي جزء من إعادة النَّظر والمراجعة النَّقديّة المستمرة، فالفكر الاشتراكي ليس أقنوماً ثابتاً ومطلقاً، إنه فكر مؤسس على أمرين، نظرية وممارسة عملية، بل تكاد تكون المُمارسة العملية، التي هي سابقة على النَّظريّة إلى حد ما، هي مصدر النَّظريّة. الآن هناك تغييرات عديدة في العالم العربي خصوصاً، وفي العالم كله. ليس هذا فحسب، بل وهنالك كذلك فشل لتجربة تنموية اشتراكيّة (الاتحاد السوفياتي السابق) إذاً

في ضوء هذه التجربة الموضوعيّة على الماركسيّة، والفكر الماركسيّ الاشتراكيّ أن يعيد النّظر ليس في الأسس ولكن في تحقيقها في ظروف خاصّة هي خاصّة بالعالم العربي، وفي ظروف عامة عالميّة تسودها العولمة الآن .

إن فشل التجارب السّابقة كان فشل في الجانب التنموي أساساً. التنمية في البلدان الاشتراكيّة، كانت تنمية فوقية، مفروضة من أعلى، على شكل وصاية من السُّلطة،..الخ. إذاً علينا الإقرار بهذا الفشل ودون تردد ودراسة أسباب هذا الفشل والواقع الجديد المتغير في العالم العربي، وفي العالم كله. وهذا ما يدفعنا بالضّرورة إلى إعادة النّظر أو التّجديد، الذي هو مبدأ أساسيّ وجوهري في المنهج الماركسيّ. الماركسيّة تدعو إلى النقد بصورة دائمة، والماركسيّة فكر نقدي في الأساس. ومثلما يقرر فريدريك إنغلز أنه مع كل إنجاز على صعيد علوم الفيزياء والطّبيعة على الماركسيّة أن تجدد نفسها وأن تعيد النّظر في آرائها. إن هذا التّجديد هو أمر طبيعي لأنه جزء من آليات ومنهج التّفكير الماركسيّ، ومن صلب تفكيرها .

فما بالك، ونحن في العالم العربي الآن، وقد مرت علينا أوضاع بالغة السوء أحياناً، ووصلنا أيضاً إلى حالة سيئة جداً من التردي والتشتت، حالة القطريّة، زيادة التبعية، زيادة التّخلُّف..؟ هنالك تمزق عام في المُجتمع وتفسخ، إلى جانب ذلك تزداد حدة المؤامرات الخارجيّة وشراستها، إذاً فنحن بالضّرورة في حاجة إلى التّجديد. والسؤال هو: كيف نواجه كل هذا من زاوية الفكر المادي الجدلي الماركسيّ؟ ويتم ذلك عبر تحليل الواقع المحلي والعالميّ واتخاذ الموقف منه .

• ولكن ألا تبدو دعوة تأصيل الاشتراكيّة بالاتجاه القوميّ غير جديدة كلياً، ثم ألا تبدو متناقضة مع الدعوة الأممية للفكر الاشتراكيّ والطابع الكوني للأيديولوجية الماركسية؟

** هذا الكلام غير دقيق.. هل كانت الحركة الاشتراكيّة في الماضي ضد الحركة القوميَّة؟ عليهم بتجديد الفكر القوميّ، الفكر القوميّ المثالي. الحركة الاشتراكيّة كانت تدعو إلى الوحدة العربية وتدعو إليها على أسس علميّة وموضوعية. تدعو إلى تجديد الفكر القوميّ على أسس علميّة. إذاً القضيَّة ليست قضيَّة تنازل عن الفكر ومبادئه الأممية بقدر ما هي تجديد للفكر حسب الظروف المستجدة والملموسة ..

• معنى ذلك أن قضيَّة التَّجديد في الفكر الاشتراكيّ هي دعوة زائفة؟

** ليس بالضَّرورة ..

سمير حسن

العلم والتراث وتجديد الوعي*

أستاذ جامعي وباحث في سوسيولوجيا المعرفة، له العديد من الدراسات والأبحاث في هذا الشأن. يشغل الآن منصب عمادة كلية الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة دمشق .

---

* نشر هذا الحوار في (الكفاح العربي ١٨/ ٦/ ١٩٩٨) بيروت .

*** أحدثت التطورات المتسارعة في حقلي الاتصالات والتقدم التقني عموماً، في هذا العصر، آثاراً عميقة وواسعة في الحياة الاجتماعية، وبالمقدار نفسه خلفت أثراً في مستوى الوعي الجمعي وأنماط التفكير والسلوك. الوطن العربي بوصفه حقلاً واسعاً لتلقي مثل هذه التطورات ومنفعلاً بها بمستوى أو بآخر. كيف تتمظهر فيه تلك الآثار على مستوى الوعي والسلوك؟**

** لا شك في أهمية تأثير التطور التقني في الوعي. وأنا أبحث في هذه المسألة وأحاول أن أكتشف طبيعة استهلاكنا للمنتوجات التقنية الغربيّة عموماً وأثرها في قيمنا ومفاهيمنا وسلوكنا. ولا يقتصر الأمر على التقنيات بل على نمط استهلاك البضاعة الغربيّة عموماً، فلهذه مصاحبات قيمية وسلوكية تزيد في تغريب أنماط حياتنا، وهي تخلف آثاراً غير مباشرة على الوعي الفردي والمجتمعي .

بتعبير آخر، إن المواطنين في المجتمعات العربية، الذين لا يزالون خاضعين لأنماط الوعي الأسطوري والغيبي عموماً، تبرز هذه الآثار غير المباشرة على وعيهم من جراء استخدامهم لوسائل التقانة والبضاعة الغربيّة عموماً. فمثلاً تكنولوجيا الإعلام تعرض على الناس يومياً قيماً وأنماط سلوك متنوعة، غربية الطابع والمصدر، فتدفعهم بعيداً عن الانغلاق على منظومتهم الثقافية الثابتة والسلفية، فتظهر لديهم أنماط جديدة من السلوك واتجاهات وآراء نوعية، أخلاقية فكرية، سياسية، فلسفية. وهذا يؤثر من دون شك في الوعي المتوارث والمشترك بين البشر. وأنا أتحدث هنا بهدف الإلماح إلى نتائجها على الصعيد المستقبلي، أي بمعنى ما، معرفة المنحى الذي تتجه إليه منظومتنا القيمية والسلوكية، وهو الآن منحى تغريبي طالما بقي تكنولوجياً واستهلاكياً تابعاً للغرب .

*** فيما مضى كان العامل البنيوي، الاقتصادي، الاجتماعي، يبدو الأكثر حسماً في تطور أفكار الناس وفي أفق رؤيتهم. الآن يبرز خلل نوعي في العلاقة بين**

تطور الوعي وأنماط التفكير من جهة وبين التحولات البنيوية الاجتماعية، لمصلحة بروز العامل التكنولوجي وتطوره. كيف تنظرون إلى طبيعة العلاقة هذه، وخصوصاً على صعيد المجتمعات العربية؟

** هنا لا بد من توضيح مسألة تبدو مهمة في أن التحولات والتطورات في البنى الاجتماعية والاقتصادية وفي حقول التكنولوجيا والعلم عموماً، تسبق التغيير والتحول في مجال الفكر والوعي والثقافة، الذي يبدو كنتيجة مترتبة على تلك التغيرات والتطورات، ويلاحظ هذا على صعيد المجتمعات العربية. فعلى الرغم من الاستخدام المتعاظم فيها لأحدث أنواع التكنولوجيا، تبدو هناك فجوة عميقة بين أنماط التفكير وأشكاله، التي يمكنها أن ترافق استخدام هذه التكنولوجيا وبين التكنولوجيا ذاتها، وما يميز هذه العلاقة هو أننا نتعاطى مع التكنولوجيا بعقلية الاستهلاك وليس بعقلية الإنتاج. فقد استحضرنا الطائرة والكومبيوتر والهاتف النقال ولكننا لم نستحضر العقل العلمي الذي أنتجها .

إن شيوع التكنولوجيا واستخدامها لا يعنيان بالضرورة وجود عقلية علمية أو ذهنية تتواءم وتنسجم مع استخدام تلك المنجزات على الأقل ليس هناك تزامن بين الأمرين. وهذه المسألة يدلل عليها علماء اجتماع المعرفة تحت اسم الهوة الثقافية أي الهوة ما بين البنى الاجتماعية والاقتصادية وبين تخلف الفكر والوعي السائدين .

• يحتشد الواقع العربي بأنماط السلوك والاتجاهات القيمية المتوارثة، والضوابط الرمزية الأخلاقية والبنى الميثولوجية، وكذلك بالأنساق الثقافية والمعرفية. ومعلوم لديكم أن السِّلع والمنتوجات التي تفد إلينا نستهلكها لا بصفتها منتوجات مادية فحسب، وإنما أيضاً بصفتها حوامل ثقافية مؤثرة وفاعلة. كيف تنظرون إلى العلاقة بين هذا الوافد المادي - الثقافي من جهة وبين ثبات القيم في هذا الواقع ؟

** هذا السؤال مهم حقيقة، لأن هذا الوافد الذي نتعاطى معه بالرغم منا، هو فعلاً كذلك يتسم بالضرورة والموضوعية. وأعني إننا عندما نستهلك السِّلع والبضائع التي وجدت في سياق اجتماعي ثقافي مختلف، نحن لا نستهلكها بصفتها سلعة مادية فحسب، وإنما نستهلك معها القيم وأنماط التفكير والسلوك، التي ترتبط باستخدام مثل هذه السِّلع .والحقيقة أن القيم غير ثابتة في هذا الواقع ، ولكنها تتغير بالاتجاه غير المستحب، ربما تجاه المزيد من الانغماس في الاستهلاك، وفي الابتعاد عن النموذج الأصيل، الخاص، الديني أو المذهبي المثالي..الخ، الذي تعودنا الثقة به والاعتزاز. وفي العادة نحن نكتفي بالدعوة إلى التمسك به بدعوى التراث والأصالة والخصوصية، الهوية..الخ، من دون العمل في الميدان الفاعل، ميدان التحولات الاقتصادية والسِّياسيَّة وميدان العقل العلمي الفاعل والمنتج .

من هنا صار المطلوب الآن الإسراع في عملية تحريك الفكر من سباته، واستنفار العقلية العامة في المجتمع العربي كي تصبح قادرة على تمثل واستيعاب المنجزات العلمية المستخدمة فعلاً، وكي تكون قادرة على التعاطي والاختيار المناسب. ونحن لا نستطيع أن نختار في موقع المستهلك فقط، لأن الأشياء والمنتوجات ومعها نماذج التنمية والسِّياسة أخذت تفرض علينا منذ بداية الاحتكاك بالغرب، وحتى السيطرة والهيمنة الأمريكيَّة الراهنة، ولحد الآن بقينا منفعلين بالأحداث والتاريخ أكثر منا فاعلين .

إن هذه المهمة هي مهمة القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة الحقيقية في التغيير، التي تبدو اليوم غائبة أو مغيبة إلى حد ما، وعلى المثقفين العرب أن يتابعوا بقوة أكبر من السابق طرح أفكار التنوير والتحديث والعقلانية، في مواجهة دعوات التقوقع والتشرنق الأخرى التي ترى في التنوير والحداثة مثلها مثل الأمور الأخرى، أشياء أوروبية الطَّابع والهوية وخصوصاً في ظروف أوروبية ليست ملائمة لظروفنا وأوضاعنا. ومما يدعو حقاً للأسى، أن بعض المفكرين

العرب إلى حد الآن، ينساقون مع مثل تلك المزاعم ويقومون بانتقاد كل الاتجاهات العلمانية المستنيرة على افتراض أننا قادرون على إنتاج علمانيتنا الخاصة وعقلانيتنا المميزة، بل وحتى علمنا الخاص أسلحة العلوم، وأنا أشكك بعمق في مثل هذا الافتراض.

إن التقوقع والانغلاق حول منظومتنا الثقافية وذهنيتنا، والإحساس بأن هذه المنظومة والبنية الذهنية، بما هي عليه، كفيلة بأن تشتق منها خصوصياتنا الفكريَّة وتجاربنا وعقلانيتنا النوعية بمعزل وانقطاع عن التجارب الأخرى، إن مثل هذا التصور يخالف الواقع والصواب، وهو غير ممكن التحقيق أصلاً.

***كيف تتمظهر ردات الفعل الثقافية والأخلاقية إزاء الوافد الكوني، الذي ينزع إلى الهيمنة الاقتصادية والسِّياسيَّة والثقافية، علماً أن الاتجاه العام للحضارة البشرية كما تبدو اليوم، هو النزوع نحو التوحيد والدمج فلا ينفع معه أي ميل رومانسي نحو الانغلاق والتقوقع بدعوى الحفاظ على الخصوصية؟**

**في سيرورة العالم الراهنة، يجدر الانتباه إلى أن هذا التوجه نحو التوحيد والاندماج العالمي يشتمل على حركتين، حركة موضوعية يفرضها التطور الكبير للاقتصاد والتجارة الدولية وتعميم قانون القيمة على الصعيد العالمي، والتطور العاصف لتكنولوجيا الاتصال. وربما تطور الحركات الإنسانية، بما فيها تلك التي تدعو إلى المحافظة على سلامة الكوكب، وحقوق الإنسان..الخ. والحركة الثانية تمثل جانباً أيديولوجياً يحاول استغلال تلك الحركة الموضوعية للعولمة واستثمارها لفرض هيمنة دولة محددين أو تسويق ثقافة ونمط حياة محددة، أو مصالح سياسية واقتصادية معينة على العالم (الأمركة، الدولرة).

إن رفض ومقاومة هذا الاتجاه الأيديولوجي الأخير أمر مشروع وقائم وملح في آن معاً. أما رفض ومقاومة الاندماج في العالم بالمعنى الأول، فهما حكم على الذات بالنفي خارج سيرورة العالم والتاريخ، مع أن ذلك أيضاً غير ممكن، لأننا سنقحم وندمج في الحركة الكونية بإرادتنا أم من دونها. فالمسألة إذاً ليست

مسألة رفض أو قبول، انغلاق أو انفتاح. إنها مسألة كيفية التعامل، وآلية الانخراط في هذه التجربة مع قبول الحد الأدنى من الخسارة، بالاستعداد المادي الاقتصادي والفكريّ العلمي العملياتي. والعمل على تطوير المجالات المادية التي يمكن من خلالها التأثير والفعل في سيرورة العالم الراهنة. أما الاكتفاء برفع المصاحف وإشهار التعاويذ والمنظومات الأخلاقية في وجه هذا العالم الجائر فذلك لا جدوى منه .

*** من أبرز مظاهر العولمة تعميم التقنية، لكن تعميم هذه التقنية لا يتم بصورة مجردة، وإنما بوصفه أيضاً تعميماً لخبرات ثقافية وأيديولوجية، العالم العربي يمتلك قدراً مهماً من مهدات النهوض التقني والاقتصادي، ترى هل المشكلة برأيكم في التخلف الاجتماعي والسِّياسيّ أم في نقص الخبرات؟**

** تعميم التقنية حاجة موضوعية بقدر ما هي ضرورية ولا يمكن ولم يحصل لمجتمع أن رفض التقنية. وهنا يجب أن ننتبه إلى ناحيتين: الأول: هي أن العالم الحديث استغرق أكثر من ثلاثة قرون من التطور العقلي والعلمي ومن تنقية العقل والمجتمع من أشكال التفكير الميثولوجي والخرافي، قبل أن يتمكن من القيام بدورته الصناعية. الناحية الأخرى: هي كما أشرنا، أن للتقنية كذلك مصاحبات فكرية وقيمية وسلوكية متكاملة معها وتفتح آفاق أوسع أمام تطورها .

وواقع الحال عندنا، أن ما يجري رفضه بصورة مستمرة والتنكر له ليس التقنية كنتاج ناجز، فقد أصبح لدينا أحدث منجزات التقنية، بل المرفوض هو مصاحبات التقنية ما يؤسس لها وما ينتج عنها، ما يجري رفضه هو العقلية العلمية الحديثة، وخصوصاً ما يترتب عليها كالعقلانية والعلمانية والحُريَّة والديمقراطية، بدعوى الحفاظ على الخصوصية والأصالة، التي تخفي خوف النخب السائدة من التغيير، أكثر من خوفها على الخصوصية والأصالة .

نعم هناك في المجتمع العربي كل إمكانات النهوض والتقدم. ومن العرب الآن عدد لا بأس به من الأفراد الذين استطاعوا استيعاب وتمثل العقل العلمي

والتقني المعاصر. وبعضهم ساهم ويساهم الآن في سيرورة تطور العلم والتقنية في المجتمعات المتقدمة وليس في بلادهم. فليست المسألة في الافتقار إلى الخبرات والإمكانات، ولكن في البنية الاجتماعية السِّياسيَّة العاجزة عن نقل كل ذلك من حيز الإمكان إلى حيز الفعل. فالنخب الحاكمة والمسيطرة الآن في المجتمع العربي يهمها حفظ النظام والاستقرار السِّياسيّ والتوازنات الاجتماعية القائمة، محافظة على استمرارها في قمة الهرم الاجتماعي، أكثر بكثير مما يهمها النهوض العلمي والتقني، أو قل إنها تهتم بأمنها الخاص أكثر من أي اهتمام آخر .

صحيح أن المشكلة في التخلف الاجتماعي والسياسي، ولكن لننتبه إلى أن ذلك لا يعني شيئاً، وذلك بالضبط لأنه يعني كل شيء. إذ من المسؤول عن هذا التخلف؟ ومن الذي يستفيد منه؟ ما هي المشكلة في التخلف الاجتماعي والسياسي؟ هذه عبارة عامة وبداهة خاطئة ومقولة خاوية، إذا لم نفككها ونحدد بالضبط مركز الثقل فيها، ولكن الحديث حول هذه المسألة يطول، ولا مجال للخوض فيه الآن .

*** الرفض يتركز بصورة أساسية على ما ذكرتم بأنها مصاحبات الثقافة. ألا تعتقدون أن من الممكن للعامل الداخلي والموروث الثقافي أن يساهم بنوع من الاستقلالية الإيجابية في الحفاظ على الخصائص الثقافية والقومية، وأن ينمو ويزدهر بدلاً من حالة التمييع والتبعية التي قد نسميها بالاستلاب الثقافي؟**

** لا أعتقد أن حل المسألة التي نحن بصددها يتعلق بالموروث الثقافي، بل بالقوى الاجتماعية السِّياسيَّة الحية الراهنة. لقد طال حديثنا في المجتمع العربي كثيراً، وبتنويعات مختلفة من دون جدوى. وإذا تعلق الأمر بدور التراث في إحداث التقدم، فإن الشعوب مع تراثها أو من دونه يمكن أن تتقدم كما يمكن أن تتأخر. إن الصراع في هذا العالم المعاصر هو صراع اقتصادي سياسي بالدرجة الأولى، وليس صراع ثقافات أو صراع حضارات كما يقول صموئيل

هنتغتون. أو فلنقل إن الصراع الثقافي هو نتيجة، بمعنى ما، لصراع واقعي أعمق، اقتصادي سياسي في جوهره، ستعمم فيه ثقافة الأقوى، شئنا أم أبينا، ومهما بلغ موروثنا الثقافي من قوة وعزم. ومن هنا فالاستلاب الثقافي ليس ثقافياً مجرداً، بل هو نتيجة لاستلاب اقتصادي وسياسي في جوهره. أورد ذلك لأقول: إن الحفاظ على الخصائص الثقافية يضمنه التراث، أي ليس الحل في الموروث الثقافي بل في الفعل الاقتصادي السِّياسيّ المميز، الذي يمكن أن تتبناه قوى اجتماعية سياسية معاصرة .

ثم أتساءل عن المقصود بالخصائص الثقافية القومية المميزة، أو ما ندرجه أحياناً تحت مفهوم الخصوصية والأصالة؟ هل هي عناصر ثابتة، جامدة، لا تتغير وخارج التاريخ؟ أم هي تاريخية؟ إن الشعوب المتقدمة تصحح فكرها وحاضرها كل يوم قياساً واستناداً إلى كل ما هو جديد، بينما نحن لا نزال نريد ونحاول تصحيح فكرنا وسلوكنا وحاضرنا قياساً إلى ما مضى منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً .

كثيراً ما يشار، في هذا المجال، إلى اليابان، باعتبار أن اليابانيين استطاعوا بناء نهضتهم العظيمة على أساس من تقاليدهم وموروثهم الثقافي. ولكن، هل هنالك حقاً من إجابة أكيدة على السؤال التالي: هل استطاع اليابانيون تحقيق نهضتهم لأنهم اعتمدوا على تراثهم وتقاليدهم أم أنهم نجحوا في الحفاظ على موروثهم الثقافي وتقاليدهم لأنهم بالضبط نجحوا في تحقيق نهضتهم؟

إن حل مسألة الهوية والموروث الثقافي، والتخلص من التبعية الثقافية والاستلاب الثقافي، بنظري يتطلب قبل كل شيء الخروج من مأزق الحياة الاجتماعية والاقتصادية السِّياسيَّة، بتبعيتها وتخلفها الراهن، أي يتطلب أفعالاً مميزة وليس نكوصاً إلى الوراء .

الفهرس

ليس في وسع هذا الكتاب الادعاء بالتوصل إلى السيطرة على كل القضايا المحتملة والأسئلة الخاصة بالفكر العربي ، لكن لدينا شعوراً ذاتياً بأننا تتبعنا بطريقة نقدية وصريحة القضايا، التي بدت أكثر أهمية في الفكر العربي. وقد حاولنا في الوقت ذاته النأي بالمناقشة والحوار من التسطيح الصحفي المعهود في طرح المشكلات والبحث فيها. وهذا الأمر كان هاجساً بالنسبة لنا ومثيراً للمخاوف منذ البداية.

الحوار ليس استجواباً للآخر أو استنطاقاً، وهو ليس مشاغلة له بالأسئلة فحسب. وهو أكثر من مجرد رغبة في التفاعل أو التواصل أو إثبات الذات ودحض فكر الآخر وحجته أو العكس، إنه في أفقه القصي التماس للأسئلة الجديدة والقضايا. خلق مجدد للتساؤل والتشكيك ، إنه في راهنيته تأهيل لحوار أرقى وأكثر تعقيداً، ومن هنا أقول التساؤل بدء الحوار ومآله، ومآل الحوار أول السؤال.أما الأجوبة فهي ليست سوى وسيط في هذا السياق، إنها تقع بين السؤال والآخر لكنها لا تقع خارج أي منهما أو تستقل عنهما بل تلازمهما. إن الأجوبة التي لا ينشأ عنها تساؤل جديد، تعد عقيمة وزائفة. فبمقدار ما تكون الأجوبة الصحيحة إعلاناً بنهاية الأسئلة القديمة وموتها، فهي إيذانٌ بولادة أسئلة ومشكلات جديدة. وعبثاً ما يحاول العقل الدوغماني البحث عن أجوبة نهائية وقاطعة يعدها يقيناً مطلقاً بالنسبة له ويحكم على نفسه بالعطالة والجمود.

المحاور يتخذ النيابة عن القارئ في طرح الأسئلة والمناقشة، فهو بمقدار ما يحقق نجاحاً على هذا الصعيد، عليه أن يولد أسئلة جديدة لدى قارئه، وهذا ما يجعل العمل أكثر صعوبة، إذ عليه أن يتعامل مع هذين متلقيين للأسئلة، ذي دورين مختلفين ويحقق تواصلاً جدلياً بينهما.

طيب تيزيني

حسن حنفي

نصر حامد أبوزيد

برهان غليون

أحمد برقاوي

فيصل دراج

هادي العلوي

جادالكريم الجباعي

عزمي بشارة

حامد خليل

صادق جلال العظم

سمير أمين

عصام الزعيم

الم